Preotul profesor
BORIS BOBRINSKOY

ÎMPĂRTĂŞIREA SFÂNTULUI DUH



Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române



ÎMPĂRTĂŞIREA SFÂNTULUI DUH

Preotul profesor BORIS BOBRINSKOY

ÎMPĂRTĂŞIREA SFÂNTULUI DUH

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere de Măriuca şi Adrian Alexandrescu



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI - 1999

Seria *"TEOLOGI ORTODOCŞI STRĂINI"* apare din iniţiativa şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh TEOCTIST

Această carte apare cu acordul generos
al Editurii Mânăstirii Bellefontaine (Franţa).

Coperta: *Emil Bojin*

ISBN 973-9332-20-x

PREFAŢĂ

De o viaţă întreagă, Părintele Boris Bobrinskoy se străduieşte să cerceteze taina Duhului şi să-I identifice lucrarea în viaţa Bisericii. Tratatul său, *Le Mystère de la Trinité,* lăsa să se presimtă aceasta; culegerea de faţă, care reuneşte studii redactate de-a lungul ultimilor treizeci de ani, o confirmă.

Părintele Boris nu se complace câtuşi de puţin în pura speculaţie, mai ales în ceea ce priveşte taina Duhului, pentru că vorbim acum despre aceasta. Condamnă, pe bună dreptate, prolixitatea „pnevmatologilor". A vorbi despre Duhul înseamnă a te lăsa purtat de El într-un elan doxologic, aşa cum au şi făcut, de altfel, urmând Sfântului Vasile, Părinţii Sinodului al doilea Ecumenic (381): pentru a chema pe Duhul „de viaţă dătător", ei au spus că El trebuie „închinat şi slăvit".

Autorul nostru străbate neobosit calea împărătească a marii patristici, cu vădită predilecţie pentru Sfântul Vasile, al cărui *Tratat despre Sfântul Duh* l-a cercetat cu râvnă; dintre bizantini, preferinţele sale se îndreaptă spre Nicolae Cabasila, cel care a ştiut să dezvolte o spiritualitate a laicilor, în care se desfăşoară şi se interiorizează viaţa tainelor Bisericii; dintre autorii moderni, îl citează mult pe Pr. Pavel Florensky, un înnoitor ancorat în Tradiţie. Însă, originalitatea lui Boris Bobrinskoy constă, după părerea mea, în adânca cunoaştere pe care o are nu numai despre elenismul creştin, ci şi despre ceea ce s-ar putea numi, schematizând, semitismul creştin şi rădăcinile sale biblice. Mă gândesc la maniera sa de a analiza afirmarea progresivă a Duhului în Vechiul Testament (o asemenea familiaritate cu Biblia este rară astăzi printre teologii ortodocşi, în timp ce, pentru Sfinţii Părinţi, era pâinea cea de

toate zilele), la faptul că recurge frecvent la tradiția siriană, care nu izolează într-o taină diferită, cea a mirungerii, dimensiunea pnevmatologică a botezului și care celebrează în Euharistie împărtășirea „cu focul și cu Duhul". Toate acestea nu fac decât să-i îmbogățească și mai mult sinteza.

Întâlnim la Părintele Boris preocuparea, aș spune pastorală, pentru un limbaj reînnoit, nedespărțit de un mod de viață eclezial și, în același timp, mai presus de temeri și de polemici, deschis frământărilor și intuițiilor lumii moderne. Astfel, ajunge să descopere, în adâncul ritualului, puterea profetică a Tradiției adevărate, care cere atât fidelitate, cât și spirit critic și creativitate. Împotriva ispitei către „ecleziolatrie", el amintește că Biserica nu este nimic prin ea însăși, că adevărata sa realitate este o transparență sacramentală, iar comentariul patristic și liturgic al Evangheliei nu trebuie să o înlocuiască pe aceasta, ci să-i pună în valoare strălucirea.

*

Din marea bogăție a acestei cărți, aș vrea să rețin mai întâi trei intuiții fundamentale, cu referire tocmai la pnevmatologie:

Prima se referă, după părerea mea, la „odihna" (cuvânt care, în mod paradoxal, trebuie luat în sens dinamic) Duhului în Fiul, în chip nedespărțit în veșnicia dumnezeiască și în Întrupare. Căci - și autorul îl citează aici pe Sfântul Vasile - cuvintele Psalmului 44: „Pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei" se referă atât la firea dumnezeiască, cât și la iconomia Întrupării. Din veci, Duhul este ungerea Fiului. Întru Duhul sălășluiește Tatăl în Fiul, și Acesta în Tatăl. Duhul poartă Cuvântul, Îl pătrunde, odihnește în El, Se arată prin El.

„Duhul Domnului este peste Mine", citează Iisus la prima Sa propovăduire publică. Iisus știe că este Uns de Duhul, Care-L umple și-L conduce. Boris Bobrinskoy, după cum vedem, se

alătură magistralei afirmații a mitropolitului de Pergam (Ioan Zizioulas) privind „constituția pnevmatică a lui Hristos", constituție pe care - remarcă el - o evoca și Sf.Ioan Gură de Aur care, echilibrând „umanismul" antiohian, sublinia că „Hristos este acoperit din toate părțile de către Duhul Sfânt" și „Duhul Însuși este Cel care L-a zidit".

Aici intervine o a doua intuiție esențială a Părintelui Boris: cea a unei relații de reciprocitate, de slujire reciprocă între Fiul - deci Hristos - și Duhul. Duhul ni-L dăruiește pe Hristos, și Hristos ne dăruiește pe Duhul. Duhul face posibilă Întruparea și manifestă filiația dumnezeiască în omenitatea lui Iisus. Acesta, prin mijlocirea Sa la Tatăl, face cu putință Cincizecimea. Împreună, Hristos și Duhul Îl revelează pe Tatăl. Duhul ne face să fim părtași la filiația veșnică a lui Hristos. Amândoi, în chip nedespărțit, extind asupra omenirii și universului acest uriaș circuit de viață și iubire căruia Tatăl îi este în același timp izvor și țintă, izvor din care purcede și țintă spre care tinde. Această transparență reciprocă culminează într-un fel de coincidență de-a dreptul apofatică, ne spune Părintele Boris, căci nici o teologie conceptuală nu o poate surprinde deplin. „Domnul este Duh" a îndrăznit să spună într-adevăr Sfântul Pavel (II Cor. 3,17).

Astfel este depășită polemica din jurul lui *Filioque*. Acesta exprimă, stângaci de altfel (căci este vorba, după cum observa Bolotov, de o condiție, și nu de o cauzalitate), dependența Duhului față de Fiul. Trebuie, deci, reașezat în perspectiva unei subordonări reciproce, singura care permite respectul față de persoana și de lucrarea Duhului, fără a-L lega unilateral de instituția eclezială, pe care o însuflețește, dar care nu-L ține închis în ea.

Cea de-a treia intuiție se referă la prezența și la lucrarea Duhului în omul eclezial. Duhul este Dumnezeul lăuntric, Dumnezeul tainic Care Se ascunde în darurile Sale, aproape

confundându-Se cu acestea, așa cum Se ascunde în interioritatea noastră cea mai personală și aproape Se confundă cu ea. Nu este aici nici un fel de imanentism, căci Duhul face din interioritatea pe care o înflăcărează o trans-subiectivitate (cum spunea Berdiaev) deschisă spre lumea de dincolo prin însuși centrul său; de asemenea, El face din ea, în pofida oricărei complezențe narcisiste, o existență în comuniune, în răspândirea iubirii treimice: căci chiar și în figura cea mai opacă El ne dezvăluie icoana lui Hristos. Ajunge astfel la univers, permite omului să-și „enipostazieze" lauda fără cuvinte, căci Duhul mai este și acea Ruah maternă care infuzează viața, face materia fecundă.

Duhul este deci bucurie, frumusețe, milostivire. În Duhul „tresaltă Iisus de bucurie", ne spune Evanghelia. Dincolo de „patimile" îndurate pasiv, dintre care cea mai grea este moartea, Duhul învierii ne împărtășește bucuria de a fi. Întru El, întreaga noastră capacitate pătimitoare se preface în compasiune activă, creatoare, făcându-ne sensibili la acea frumusețe în care Dumnezeu iese din Sine în întâmpinarea noastră, „frumusețea care provoacă orice comuniune", cum spunea Dionisie Areopagitul, și care, pentru Boris Bobrinskoy, este criteriul adevărului celui mai profund - „filocalic".

*

Gândirea Părintelui Boris Bobrinskoy este profund eclezială. Așa cum Duhul „odihnește" în Fiul din veci, așa cum plinește ungerea mesianică a lui Iisus, tot așa nu încetează să odihnească în adâncurile de taină ale Bisericii, odihnă dinamică, repet, „a harului peste har" care binecuvântează fiecare existență și „îndreptează" către Împărăție. În Duhul Sfânt, Hristos, „Omul durerilor" cel preaslăvit, Se revelează a fi existență comunitară ce asumă întreaga umanitate și transfigurează în chip tainic, sacramental, universul.

Încă de la facerea lumii, ne spune Părintele Boris, evocând simbolul Duhului care, asemenea unei uriașe păsări materne, încălzea sub aripile Sale apele primordiale, apoi, o dată cu plăsmuirea omului, lut însuflețit de Suflarea însăși a lui Dumnezeu, Duhul, printr-o îndelungă și stăruitoare lucrare pregătitoare, face materia și omul să asculte de puterea modelatoare a Cuvântului. Ca și cum materia, potențial sacramentală, s-ar oferi lucrării sfințitoare a omului. Mișcarea Duhului poartă și ritmează evoluția cosmică, apoi „dospește" istoria omenească printr-o exigență mereu înnoită de dreptate, de frumusețe, de depășire creatoare. Și totul se împlinește atunci când Hristos împărtășește Trupului Său eclezial nu numai energiile aparent impersonale ale Duhului, ci însăși Persoana Acestuia.

Boris Bobrinskoy dezvoltă o amplă teologie a epiclezei, cu mult peste disputele liturgiștilor. Pentru el, Biserica este însuflețită de o epicleză permanentă, care nu face decât să prelungească, să actualizeze, mijlocirea lui Hristos înălțat de-a dreapta Tatălui, epicleză întemeietoare, s-ar putea spune, care face posibilă Cincizecimea, o Cincizecime niciodată încheiată, tinzând către plenitudinea eshatologică. Astfel, Biserica, întru Duhul, este „misterul" prin excelență, taina unică a Domnului răstignit și preaslăvit. Părintele Boris reia aici viziunea siriană a rolului fundamental al Duhului în sfințirea elementelor, untdelemnul și apa, pe de o parte, pentru un botez care să includă sensul actualei mirungeri, iar pe de alta, pâinea și vinul pentru Euharistie. Biserica nu-și posedă Domnul în chip magic, ci I se oferă. Nu există prefacere sacramentală „automată", căci epicleza este implorare. În ultimă instanță, implorarea, asumată de mijlocirea cerească a Mirelui, a Cărui credincioșie este de nezdruncinat, se preface în certitudine. Epicleza înnoadă astfel „sinergia" ministeriului și a comunității, cea din urmă implorând, cel dintâi adeverind. Este acel *Maranatha* al Bisericii primare, expresie care, așa cum se știe, înseamnă în același timp

și „Vino, Doamne" și „Domnul vine". Căci dialectica epicletică a pământescului și a cerescului nu poate fi decât o dialectică a Împărăției, dar și a lui *hic et nunc*.

Sacramentalitatea Bisericii se concentrează în Euharistie. Aici, Părintele Boris reia remarcabilele elaborări în acest sens ale diasporei rusești din secolul nostru, în special cele ale lui Nicolai Afanasiev și Alexander Schmemann. Dar nu uită nici importanța, fundamentală, a botezului, al cărui adevărat Săvârșitor, spune el, este Duhul Sfânt. Desigur, Euharistia și Biserica, în calitate de comunitate euharistică, sunt prin excelență locul Duhului, locul harismelor. Împărtășirea cu Trupul și, încă și mai mult, cu Sângele lui Hristos este simultan împărtășire a Duhului și cu Duhul, căci, așa cum spune Sfântul Efrem (căruia Părintele Boris i-a închinat unul din primele sale studii), „vinul (este) amestecat cu foc și cu Duh", viziune confirmată de ritul bizantin al *zeon*-ului, așa cum îl interpretează în special Nicolae Cabasila.

În epicleză, Duhul Sfânt este chemat atât peste adunare, cât și peste Daruri; peste adunare ca jertfă, dar și peste jertfa adunării, ceea ce-l face pe Părintele Boris să sublinieze legătura organică dintre sfințire și împărtășire, a căror sinteză este singura în stare să permită o teologie justă a prezenței reale.

Părintele Boris subliniază în mod deosebit corespondența dintre viața sacramentală și viața lăuntrică. Aici, gândirea sa, asemenea celei a lui Cabasila, este mai puțin monastică din punct de vedere tehnic, și mai mult în acord cu spiritualitatea celor care caută, suferă și încearcă să dea mărturie în lume.

A deveni conștient de plenitudinea Euharistiei înseamnă tocmai a te minuna de Dumnezeul Care Se întrupează și vine către noi, dintr-un adânc mai profund decât înseși viața și moartea noastră, astfel încât putem „să-L mâncăm, să-L bem, să ne unim cu El", să devenim prin Duhul, în Hristos, fii ai Tatălui. Puțin câte puțin, între cultul exterior al templului și cultul interi-

or al inimii se stabilește necesara corespondență. În timp ce primele generații monastice au pus accentul mai ales pe harul botezului și asceza aspră menită a-l scoate la iveală, Boris Bobrinskoy, pe urmele marilor teologi și părinți duhovnicești ai veacului al XIV-lea bizantin, evocă mai curând bucuria euharistică primită în credință și în dragoste, o dragoste negreșit lucrătoare. „Rugăciunea lui Iisus" devine atunci o jertfă lăuntrică, o epicleză a întregii ființe, căreia, în cele din urmă, îi va răspunde, în taină, flacăra unei Cincizecimi. Și vin, astfel, fără a fi căutate, „roadele Duhului", printre care cele mai de seamă, dar și cele mai discrete, sunt „deosebirea duhurilor" și milostivirea...

*

Părintele Boris Bobrinskoy aduce astfel o viziune „inclusivă" (cuvântul îi vine adesea sub condei) a Ortodoxiei. Așa cum spuneam, el vine să ofere o soluție conciliantă polemicii în jurul lui *Filioque*, deplasând problema infailibilității de pe planul juridic, întotdeauna reductor, spune el, pe planul împărtășirii în Duhul Sfânt a poporului eclezial adunat în jurul ierarhiei sale. Cum ar putea, oare, Duhul, Duhul dragostei și al unității, să devină obiect de discordie, se întreabă el așa cum se întreba și Sfântul Vasile, deplângând „noaptea tristă și întunecată ce se întinde peste Biserici"? Ortodoxia nu este proprietara tradiției sobornicești, a cărei păstrătoare se știe a fi. Întorcându-se către propria sa profunzime deseori umbrită de teamă, de orgolii sau de tradiții prea omenești, Ortodoxia nu poate decât să privească cu bunăvoință, să înlesnească, să întărească orice întoarcere la izvoare și, totodată, și orice anticipare a lucrurilor de pe urmă, dinafara hotarelor sale canonice, dar nu dinafara curentului de viață al comuniunii sfinților. Această frumoasă carte este, deci, și o mărturie a ecumenismului duhovnicesc, lipsit de nerăbdare, dar nu și de nădejde.

OLIVIER CLÉMENT

Împărate ceresc, Mângâietorule, Duhul adevărului, Care pretutindenea eşti şi toate le plineşti; Vistierul bunătăţilor şi Dătătorule de viaţă, vino şi Te sălăşluieşte întru noi şi ne curăţeşte pe noi de toată întinăciunea şi mântuieşte, Bunule, sufletele noastre.

I

SFÂNTUL DUH

PRELIMINARII

Teologia Sfântului Duh - sau pnevmatologia - este nu atât un capitol al teologiei creştine, cât o dimensiune constantă şi esenţială a oricărei viziuni teologice asupra Bisericii, a spiritualităţii sale, a experienţei sale liturgice şi sacramentale. Duhul Sfânt constituie, desigur, obiectul cercetării noastre, dar El este, înainte de toate, Cel pe Care îl chemăm, Cel care veghează la zidirea şi înnoirea Bisericii, Cel care revarsă lumina lui Hristos peste orice om care vine în lume.

Acest articol nu are pretenţia de a epuiza problemele teologice legate de Sfântul Duh, de fiinţa Sa veşnică şi treimică, de lucrarea Sa în creaţie, în mântuire, în Biserică, în lume, căci urmează să fie completat de alte studii ale Enciclopediei[1], ca de pildă: Dumnezeu, Treime, Filioque, har, creaţie, Cincizecime, Taine, epicleză, comuniune etc.

În articolul nostru, înfăţişăm principalele direcţii ale pnevmatologiei clasice: lucrarea Duhului lui Dumnezeu în Vechiul Legământ, plinătatea Duhului în Hristos Iisus, evenimentul cincizecimic al Duhului în Biserică, elaborarea dogmei pnevmatologice şi, în sfârşit, lucrarea Duhului în Biserică şi în viaţa creştină.

1. Un rezumat al acestui text a fost publicat în traducere engleză în *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, articolul „Holy Spirit", p.470-472. Textul integral publicat în prezentul volum este inedit.

ÎNVĂŢĂTURA BIBLICĂ

A

Vechiul Testament : „A grăit prin prooroci"

1. *Generalităţi. Cuvântul şi Duhul*

În tipologia Vechiului Testament, legătura dintre *dabar* (cuvânt) şi *ruah* (suflare, vânt, duh) este una dintre cele mai importante prefigurări ale teologiei treimice. Dumnezeu pregătea Întruparea lui Hristos prin teofanii prefigurative, ca Îngerul lui Yahve, Norul, prin experienţe profetice şi prin viziuni asemenea celor pe care le întâlnim la Isaia şi Iezechiel. Cuvântul lui Dumnezeu este viu şi sfinţitor, pătruns de Duhul, purtat de Suflarea dumnezeiască. Această imagine antropologică sugerează legătura intimă şi necesară dintre Persoana dumnezeiască a Fiului şi cea a Duhului. În Psalmul 32, 6, se spune : *„Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu duhul gurii Lui toată puterea lor"*. În acest verset, vedem legătura dintre cuvântul creator şi suflarea dătătoare de viaţă, ca în primele capitole ale Facerii. Proorocii, însufleţiţi de Duhul, rostesc Cuvântul. Cuvântul nu epuizează fiinţa transcendentă a lui Dumnezeu, ci trimite dincolo de cuvânt, la tăcerea Tatălui, de unde izvorăşte Cuvântul.

Fruntariile Duhului par mai mişcătoare decât cele ale Cuvântului. În Sfânta Scriptură este uneori greu să faci deosebirea dintre Duhul lui Dumnezeu şi duhul omului. Crearea lumii este continuă şi este menţinută în permanenţa fiinţei şi a binelui de către Cuvântul şi de către Duhul. Temele Cuvântului şi Duhului ni se înfăţişează, în Biblie, într-o constantă şi profundă inter-relaţie, astfel încât Aceştia ne apar într-o condiţionare intimă şi reciprocă.

În antropologia biblică, Cuvântul şi Duhul nu sunt nişte realităţi exterioare omului, extrinseci naturii sale, ci fac parte din misterul său fiinţial, definindu-l şi orientându-l totodată ca fiinţă personală, specifică şi ireductibilă, dar şi ca fiinţă comunitară. Cuvântul lui Dumnezeu revarsă şi transmite Duhul Sfânt, dar şi invers, Cuvântul este revărsat şi transmis de către Duhul. Acesta însufleţeşte Cuvântul, Îl întrupează în om, făcându-l pe om în stare să primească Cuvântul, deşteptându-i auzul să Îl asculte şi să I se supună.

Pornind de la scrierile Vechiului Testament, este necesar să pătrundem în modalităţile specifice ale Cuvântului şi ale Duhului. Vom afla o funcţie proprie Cuvântului şi o funcţie proprie Duhului: acestea converg şi sunt coextensive, fără a se suprapune sau confunda.

Cuvântul, prin definiţie, *Se întrupează,* în timp ce Duhul, tot prin definiţie, *întrupează*. Cuvântul Se întrupează, Se revelează, este receptat de om prin toate simţurile sale, ajungând la acesta oarecum dinafară. Duhul este puterea de întrupare, de prezenţă, de adevăr, de ascultare, de viaţă. Fără El, Cuvântul rămâne nelucrător, exterior, lipsit de consistenţă şi de evidenţă lăuntrică, inactual. Evidenţa Duhului este tot atât de reală ca şi cea a Cuvântului, numai că este de alt ordin. Ea pregăteşte inima omului spre ascultare, o face capabilă şi doritoare să primească Cuvântul, face ca acest Cuvânt să fie fecund, să încolţească şi să dea roade. Avem astfel un sens de relaţie, de slujire reciprocă a Cuvântului şi a Duhului în sânul făpturii.

În vremea proorocilor şi a Ieşirii, tema Cuvântului şi cea a Duhului se precizează progresiv în texte care reflectă, la rândul lor, tradiţii orale mai vechi. Ne gândim la acele texte arhaice potrivit cărora Yahve umbla prin grădina raiului, *„în răcoarea serii"* (Fac. 3, 8), „răcoare" care este *ruah,* duh, şi care poate face obiectul unor traduceri - şi deci al unor interpretări - vari-

ate: suflare, vânt. Avem oare de a face cu un element natural, sau mai curând cu un simbol al „prezenţei" lui Yahve, sau chiar al mâniei Sale, care îi face pe Adam şi pe Eva să se teamă şi să se ascundă printre pomi? Dumnezeu umblă, deci, prin grădina raiului, *„în răcoarea serii"*, şi-l strigă pe Adam (Fac. 3, 9). Este aici o apropiere, nedefinită încă, între suflare şi cuvânt.

Treptat, Cuvântul Se va cristaliza, Îşi va dezvălui identitatea, puterea, personalizându-Se chiar, în anumite texte din Psalmi. Aceeaşi evoluţie va avea loc şi cu privire la Duh sau la Înţelepciune. Dincolo de încercări şi de presimţiri, un început de pnevmatologie şi sofiologie se conturează deja, dezvoltându-se în scrierile posterioare Ieşirii.

În strădania de a ne apropia de taina Sfîntului Duh, avem de întâmpinat însă problema limbajului, a cuvintelor folosite, a tonului just, a corespondenţei, mereu insuficiente, dintre imagini şi conţinutul abia sesizabil. Această neputinţă a limbajului omenesc priveşte, de fapt, (in)capacitatea noastră de a ne apropia de taina lui Dumnezeu, în totalitatea sa, căci până şi în deplinătatea evanghelică a Revelaţiei, Treimea dumnezeiască Îşi păstreză alteritatea, rămânând într-o lumină neapropiată.

Cine L-a văzut sau auzit vreodată pe Duhul lui Dumnezeu? Duhul pătrunde şi cercetează adâncurile lui Dumnezeu, este părtaş intim la taina de nepătruns şi la plinătatea veşnică a Treimii dumnezeieşti, constituind în acelaşi timp o prezenţă dumnezeiască inalienabilă în inima omului, o realitate care reprezintă pentru om atât o deschidere a sinelui său, cât şi o împlinire, un elan, dar şi o odihnă. Putem noi oare să folosim aceleaşi concepte teologice şi pentru Duhul, şi pentru Hristos, adică noţiunile de persoană, de limbaj, de nume?

Tot mai mult, Duhul Sfânt Se impune ca o realitate prezentă, dar ireductibilă, impalpabilă, simplă, dar multiplă şi

variată în lucrările Sale, identificându-Se aproape cu ceea ce are omul mai lăuntric și mai adânc, cu rădăcinile ultime ale personalității sale, dar fiind totodată Celălalt, suflarea, flacăra, viața de dincolo care izbucnesc în viața noastră.

2. *Duhul creator*

Împreună cu Cuvântul, Duhul lui Dumnezeu lucrează la facerea lumii, dând viață apelor primordiale cu puterea Sa zămislitoare, insuflându-le sămânța vieții, încălzind materia primară inertă. Referatul biblic de la Facere 1, 2 (*„Pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul (ruah) lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor"*) ridică problema interpretării acestui text cu adânci ecouri, atât în cosmologia creștină, cât și în teologia sacramentală. Să amintim că în limbile semitice, cuvântul *ruah* este de genul feminin, ceea ce permite să se sublinieze „maternitatea" proprie Duhului, Care insuflă viață, fecundează materia și zămislește făpturile.

Purtarea Duhului pe deasupra apelor sugerează exegeților imaginea unor aripi întinse protector (cf. Deut. 32, 11) sau rafalele și vârtejurile de vânt „bătând din aripi" (cf. Ps. 17, 12) pe deasupra haosului. Întâlnim aici un fel de viziune profetică, descriind prezența inițială a Duhului creator deasupra adâncului și desființând, astfel, potențial și efectiv, miturile despre acei monștri care, în străvechile cosmogonii, își ridică dintru adâncuri capetele, ca niște puteri ale răului, împotriva lui Dumnezeu.

Ruah din Facere ar fi deci vântul, suflarea lui Dumnezeu, având o lucrare anume de îndeplinit. Dar această misiune nu este oare, încă de la primele versete din Facere, aceea a unei revelații primordiale, fundamentale, a lucrării proprii Duhului Sfânt, lucrare inaugurală, înainte de toate, care creează și face materia (și omul) în stare să primească pe Cuvântul vieții, să se

deschidă către viaţă prin Acesta? Astfel, în Vechiul Testament, Duhul lui Dumnezeu Se înfăţişează în lucrare, într-un lent şi tainic proces de creaţie. La apariţia omului, tot Duhul va fi Cel care-i va insufla energia vitală, Care va întrupa în el chipul lui Dumnezeu, Care-l va îndruma către chemarea de supunere fiască faţă de Tatăl.

Tema apei ca receptacol al Duhului dumnezeiesc avea să joace un rol de seamă în cateheza sacramentală a Bisericii primare, dezvoltată fiind cu precădere în tradiţia siriană. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primeşte de la El virtutea de a da naştere unor fiinţe care să I se asemene, adică pnevmatice, duhovniceşti. Duhul Sfânt face să rodească apa botezului, tot aşa cum făcea roditoare, încălzindu-le sub aripile Sale, şi apele Facerii: „Duhul Sfânt care, la început, Se purta deasupra lor -spune un imn siriac- le-a înzestrat cu puterea de a da naştere celor duhovniceşti şi de a zămisli, întru slavă, fii pentru Tatăl".

În aceste texte liturgice întâlnim şi noţiunea unei lucrări specifice Duhului, aceea de maturare[2], lucrare ce se produce, într-o profundă corespondenţă, atât în ordinea creaţiei „naturale", cât şi în ordinea naşterii duhovniceşti. În amândouă, Duhul pregăteşte făptura să primească Cuvântul vieţii, Care să o instituie, la rândul Său, adică să o aşeze şi să o menţină în existenţa adevărată.

În capitolul I al Facerii, preambulul pnevmatologic este urmat de acte şi lucrări ale lui Dumnezeu, împlinite, prin însăşi rostirea lor, de către Cuvântul viu, lucrător. Dar în această lucrare creatoare, Cuvântul lui Dumnezeu nu este numai precedat de Duhul, ci Acesta Îl şi însoţeşte şi-l amplifică răsunetul. Există astfel o simultaneitate a Cuvântului şi a

2. Înţeleasă aici ca lucrare de pregătire, dar şi de permanentă susţinere, a creşterii, a devenirii (de la germinare la coacere sau rodire, de la zămislire la naştere etc., subînţelegând totdeauna procesul: dospirea, clocirea, gestaţia. N.tr.).

Duhului în întreaga ordine a creaţiei. Biblia atestă acest lucru din plin: *„Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu duhul gurii Lui toată puterea lor"* (Ps. 32, 6). *„Va trimite cuvântul Lui şi le va topi, va sufla Duhul Lui şi vor curge apele"* (Ps. 147, 7).

Părinţii Bisericii au invocat deseori aceste texte din Psalmi pentru a sublinia complementaritatea Cuvântului şi a Duhului, în opera creaţiei, ca şi în lucrarea harului, pentru a afirma reciprocitatea „misiunilor" Fiului şi Mângâietorului, cele două „mâini ale Tatălui"[3].

La ivirea omului, chemat la fiinţă, la înţelegere şi la dragoste de către Cuvântul plin de putere al Tatălui, Duhul este Cel pe Care Dumnezeu i-L insuflă acestuia, ca energie vitală, suflare de viaţă izvorâtă din însăşi gura lui Dumnezeu spre a însufleţi lutul. Duhul este, de asemenea, Cel care întruchipează, Care întipăreşte în om chipul lui Dumnezeu asemenea unei peceţi de neşters, este Cel care-l consacră pe om în demnitatea sa împărătească, călăuzindu-l spre împlinirea vocaţiei sale de fiu ascultător al Tatălui.

3. *Duhul peste popor şi peste Mesia*

O dată cu căderea în păcat şi apoi în vremea pedagogiei divine a Providenţei restauratoare, Duhul lui Dumnezeu este acel glas lăuntric care-l cheamă neîncetat pe om la originile sale şi-i aminteşte care-i este destinul. Un glas lăuntric care murmură : „Vino la Tatăl"[4], o nelinişte care-l frământă pe om şi-l face să se smulgă din propria-i suficienţă.

Toată istoria sfântă a lui Israel, de dinainte de timpul Bisericii, vădeşte această păsuitoare pedagogie a lui Dumnezeu, Care vorbeşte unui popor cu *„inima învârtoşată"*, pe

3. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adversus Haereses* IV, 20, 1, SC 100, p. 267, V, 1, 3 şi 6, 1, SC 153, p. 28-29 şi 71-73.

4. Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Epistole*, Către Romani, VII,2.

care l-a ales şi l-a iubit, cu care S-a logodit în pustiu, căruia îi dezvăluie cuvântul Său prin prooroci. Mâna lui Dumnezeu se înscrie în însăşi ţesătura evenimentelor istorice, în chemarea proorocilor care transmit cuvântul lui Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu este mereu prezent, pogoară asupra proorocilor pe care îi inspiră şi îi întăreşte spre mărturie, îi pătrunde pe cântăreţi şi psalmişti, călăuzeşte Poporul... El asigură lenta fermentare a sevei, tinzând către coacere, într-o aşteptare tot mai nerăbdătoare şi mai dureroasă a Izbăvitorului, a timpurilor mesianice, a revărsării Duhului în zilele de pe urmă. Duhul este, de asemenea, puterea credincioşiei Poporului faţă de Legământul încheiat cu Yahve; este lumina lăuntrică, cea care dăruieşte înţelegerea Scripturilor şi deslușirea lucrării dumnezeieşti în istorie. Numai în lumina Duhului istoria profană devine în întregime istorie sfântă, străbătută de Pronia dumnezeiască, de necurmata bună-voire a lui Dumnezeu de a da viaţă şi de a mântui.

Cartea Judecătorilor ni-i înfăţişează pe aceştia purtaţi cu totul de Cuvânt şi de Duh într-o izbucnire neaşteptată, greu de stăpânit. În vremea marilor prooroci, însă, se va produce o vădită interiorizare a Suflului - *ruah* - profetic. De altfel, acum nu numai acesta odihneşte peste Ilie, ci *„mâna lui Dumnezeu"*, expresie accentuând aspectul de ordine şi de autoritate. Si să nu uităm că această *„mână a lui Dumnezeu"*, acest *„deget al lui Dumnezeu"* va fi deseori, în Evangheliile sinoptice, sinonim cu Duhul Sfânt.

Îndeosebi la Isaia şi la Iezechiel, manifestarea pnevmatică, *ruah*, se precizează ca *teologie* a Duhului. În capitolul 37 de la Iezechiel, binecunoscuta vedenie a oaselor uscate reuneşte temele Maicii Domnului, a Duhului şi a Cuvântului: Mâna Domnului vine peste prooroc, Duhul îl duce în acel câmp al morţii, Vocea Domnului îi porunceşte să proorocească şi el vede venind din cele patru vânturi Duhul care suflă peste oasele casei lui Israel.

În capitolul 36 de la Iezechiel, fiecare Persoană în parte este vizată, dar nu s-ar putea pune în opoziție, totuși, lucrarea „comunitară" și cea „personală" a Duhului. Aici, revărsarea Duhului este legată de un ritual - *„stropirea cu apă curată"* -, fiind deja sugerat botezul și întreaga teologie neotestamentară a *„apei celei vii"*, iar urmările darului Duhului sunt arătate limpede: curățirea de întinăciune, eliberarea de idoli, inima de carne, inima cea nouă. Pentru omul astfel pregătit și înnoit de Duhul, Cuvântul devine Cale cu putință de urmat.

Darul profetic, care se manifestă la cei aleși printr-o prezență extraordinară a Cuvântului și a Duhului, vestește astfel o revărsare a Duhului, atât peste întreg Poporul, cât și peste fiecare persoană, în chip nedespărțit peste toți și peste fiecare în parte, pentru a face cunoscut și a împlini Cuvântul lui Dumnezeu.

Într-un mod privilegiat, îngemănata prezență și lucrare a Cuvântului și a Duhului ia chip și formă în mesianismul biblic, cu toate că dimensiunea pnevmatologică a acestuia a fost adesea trecută cu vederea.

Întreaga istorie a lui Israel este așadar o răbdătoare pedagogie divină, în care Duhul lui Dumnezeu pătrunde proorocii, inspiră înțelepții, întărește martorii și pe sărmanii lui Yahvé. Prin persoana aleșilor Săi, Duhul Sfânt sfințește întreg poporul.

Dacă Mesia va putea urma Cuvântul Legii date de Dumnezeu lui Moise și va putea împlini dreptatea încă de aici de pe pământ, aceasta se datorează faptului că Duhul lui Dumnezeu va fi peste El (Is. 61, 1). Proorocul însuși poate aduce mărturie Cuvântului numai pentru că Duhul Sfânt a pus stăpânire pe el. Dacă Ebed Iahve, *„Robul lui Dumnezeu"*, dar, în același timp, și *„Omul durerilor"*, este cel care *„aduce neamurilor mântuirea"*, aceasta este pentru că *„Duhul lui Dumnezeu odihnește peste El"*. Dacă, în sfârșit, întreg poporul va fi într-o zi capabil să se alipească lăuntric de Cuvânt, aceasta

se va întâmpla numai pentru că inima fiecăruia va fi înnoită de Duhul.

Duhul profetic şi împărătesc odihneşte în cele din urmă peste *„Slujitorul fără de prihană"*. Acesta va vesti (profetic) neamurilor dreptatea, o va instaura (împărăţia) prin propriile Sale suferinţe, suferind (sacrificiu cultual) ca o jertfă bineplăcută. În El se desăvârşeşte noua închinare în Duh şi în Adevăr.

Această constantă complinire: a Duhului şi a Cuvântului, a Duhului şi a celor aleşi, a Duhului şi a Slujitorului, îşi află desăvârşita împlinire în ungerea baptismală a lui Iisus de către Duhul. Acum, Alesul lui Dumnezeu nu rosteşte, doar, ca dinafară, Cuvântul lui Dumnezeu, ci îl întrupează şi-l manifestă epifanic.

B

Noul Testament. Duhul lui Hristos

1. *Duhul Sfânt peste Hristos*

Chiar dacă limbajul Evangheliilor poartă încă pecetea pnevmatologiei veterotestamentare, prezenţa Duhului începe să devină copleşitoare, îndeosebi în Evanghelia după Luca, unde ea constituie cu adevărat cheia şi trăsătura cea mai evidentă a hristologiei.

„Înaintemergătorii" lui Iisus, Ioan Botezătorul, Simion, Elisabeta şi, desigur, Maria, sunt plini de Duh Sfânt şi participă la taina Întrupării Cuvântului. În vremea Întrupării, Duhul Sfânt este *Duhul Întrupării,* Cel în Care şi prin Care Cuvântul lui Dumnezeu pătrunde în istorie, Cel care Îi pregăteşte un trup omenesc, templu al dumnezeirii Cuvântului.

Evangheliştii sunt unanimi în a afirma lucrarea proprie Duhului în Întruparea lui Iisus (cf. Mat. 1, 20-21; Luc. 1, 31 şi 35). În continuare, întreg rolul Duhului constă în manifestarea deplină a filiaţiei dumnezeieşti în omenitatea lui Iisus.

Botezul lui Iisus în Iordan de către Înaintemergătorul este o etapă majoră în revelaţia Duhului, Care purcede din Tatăl şi odihneşte peste Fiul, însoţind şi confirmând astfel mărturia Tatălui. Revelaţie a mişcării veşnice a Duhului Tatălui Care sălăşluieşte în Fiul din veşnicie. Duhul Sfânt este Duhul lui Iisus: El Îl pătrunde şi Îl manifestă, Îl revelează lumii. În pogorârea Duhului, Tatăl sălăşluieşte în Fiul şi Fiul în Tatăl, Tatăl iubeşte pe Fiul şi Fiul iubeşte pe Tatăl, Iisus recunoaşte şi ascultă glasul Tatălui.

Cele dintâi cuvinte rostite de Iisus în slujirea Sa publică exprimă clar conştiinţa Sa că El este Hristosul, că este uns de către Duhul şi pătruns de Acesta (cf. Luc. 4, 18 şi 21, Mat. 12, 17-18) şi chiar condus de El (cf. Mat. 4, 1, Marc. 1, 12). De acum înainte, sfinţit de ungerea Duhului care sălăşluieşte în El şi Care îl trimite, Iisus aduce Vestea cea Bună celor săraci. În Duhul săvârşeşte El minuni, tămăduieşte pe cei bolnavi, înviază morţii, alungă demonii. În lumina Duhului vesteşte Evanghelia.

Evangheliile ne spun că, în diferite împrejurări, Iisus Se ruga. De fapt, Iisus *era El însuşi rugăciune,* căci Duhul rugăciunii, Care purcede de la Tatăl, odihnea peste El *(„Tu eşti Fiul Meu")* şi Se înălţa către Tatăl într-un suspin neîncetat *(„Avva, Părinte"),* într-o alternanţă nesfârşită de iubire şi de unitate. Nici o părticică, nici o clipită din viaţa pământească a lui Iisus nu poate fi concepută în afara acestei rugăciuni a Duhului şi întru Duhul, acestei flăcări a Duhului care-L aprindea în întregime, într-o mişcare nesfârşită şi o odihnă deplină de *a fi la* Tatăl, *în sânul* Său (cf. Ioan 1, 1 şi 18, I Ioan 1, 2).

Toate rugăciunile, sau, mai curând, *întreaga rugăciune* a lui Iisus este în Duhul (cf. Luc. 10, 21, Ioan 11, 33 şi 41, 4,23). Rugăciune neîncetată, în care întreaga fiinţă a Mântuitorului este definită într-o relaţie existenţială constantă cu Tatăl, în Duhul. Pe deplin şi întotdeauna întors către Tatăl, El este întru Du-

hul. Duhul Sfânt este astfel mediul, locul negrăitului schimb de cuvinte treimice veşnice: *„Tu eşti Fiul Meu"* şi *„Avva, Părinte"*.

Lumina orbitoare a Taborului, albul strălucitor al veşmintelor Domnului, norul luminos care-L învăluie pe Iisus iar pe apostoli îi face să se arunce la pământ de teamă, sunt tot atâtea manifestări ale prezenţei Duhului, semne ale bunăvoirii Tatălui în Fiul Său Cel Preaiubit.

De la Întrupare până la Înălţare, întreaga viaţă pământească a lui Iisus este o viaţă plină de Duhul, plină de darurile Acestuia, de semnele Sale, de suflarea şi de focul Său, trecând astfel prin Patimi, prin Cruce, prin sărăcia supremă în care Iisus realizează idealul Fericirilor şi al cărei unic şi mare exemplu este chiar El: *„Fericit cel sărac cu Duhul, că a aceluia este Împărăţia cerurilor"* (cf. Mat. 5, 3 şi I Petr. 4, 14).

Iisus Se sfinţeşte pe Sine în Duhul (Ioan 17, 19), în Duhul Se oferă Tatălui asemenea unei jertfe fără de prihană (Evr. 9, 14) şi, potrivit relatării făcute Patimilor de către Luca (23, 46) şi Ioan (19, 30), dându-Şi ultima suflare, El *„Îşi încredinţează Duhul în mâinile Tatălui"*. Ca răspuns la acest dar ultim al Duhului, Tatăl înviază pe Fiul din morţi prin acelaşi Duh (Fapt. 2, 32-33). De acum înainte, Duhul va fi, deci, şi puterea irezistibilă care sfărâmă peceţile mormântului gol, şi bucuria copleşitoare care umple femeile mironosiţe şi ucenicii, şi lumina orbitoare a Învierii, prezenţă care rămâne în Iisus chiar şi în moarte şi pe care iadul nu o poate înghiţi.

La Învierea Domnului, întreaga creaţie se pregăteşte să treacă un prag al fiinţei, într-o nouă devenire a Bisericii, în trimiterea cincizecimică a Duhului. Cincizecimea (care se perpetuează în Taine) apare, deci, ca ţelul ultim al iconomiei dumnezeieşti pe pământ: *„Foc am venit să arunc pe pământ şi cât aş vrea să fie acum aprins!"* (Luc. 12, 49). Hristos Se reîntoarce la Tatăl pentru ca Duhul să Se pogoare în lume (cf. Ioan 16, 7).

Toate aceste imagini biblice, care exprimă legătura dintre Iisus şi Duhul, pot fi interpretate fie ca atare, literal, fie figu-

rat; ele pot semnifica în acelaşi timp o prezenţă activă sau tăcută, care se poate interpreta, la rândul său, astfel:

a) în sensul pasivităţii omenităţii lui Iisus, pătrunsă de Duhul şi condusă de El (Mat. 4, 1 şi trim. par.), trimisă de Acesta la propovăduire (Luc. 4, 18), înflăcărată de Duhul în rugăciune (Luc. 10, 21), înviată (Rom. 8, 11) şi înălţată de Acelaşi Duh în slava dumnezeiască,

b) sau în sensul în care Hristos Îl are pe Duhul, ceea ce defineşte personalitatea desăvârşită şi de nepătruns a lui Hristos Iisus Însuşi, Care, prin chiar condiţia Sa dumnezeiască, este lăcaşul deplin al Duhului Sfânt.

Desluşirea, de către evanghelişti, a lucrării Duhului în evenimentele majore din viaţa lui Iisus nu exclude însă celălalt limbaj, voalat, în care persoana Duhului rămâne mai mult anonimă, ascunzându-se în spatele simbolurilor (degetul lui Dumnezeu, putere, lumină, nor, Împărăţie) şi fiind nedespărţită de trăirea roadelor Împărăţiei (pace, bucurie, blândeţe, milostivire, înţelepciune, îndrăzneală...).

Acest anonimat al Duhului este confirmat de cuvintele Sfântului Pavel, cum că *„întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii"* (Col. 2, 9, cf. Ioan 1, 14). În astfel de expresii pauline sau ioaneice, presimţim că Duhul Se ascunde şi Se confundă întrucâtva cu darurile Sale, cu energiile Sale, care sunt strălucirea veşnică a Preasfintei Treimi. Aceste intuiţii profund scripturistice sunt dezvoltate în chip magistral de către teologia bizantină şi palamită.

Transparenţa reciprocă dintre Iisus şi Duhul culminează într-o taină negrăită de „coincidenţă" constitutivă, pe care o teologie pur conceptuală nu o poate reda pe deplin. Dragostea treimică desăvârşită este cea care postulează această coincidenţă deplină, fără confundarea - sau amestecarea - Persoanelor. Această coincidenţă permite lămurirea aspectului de necesitate organică şi internă a prezenţei Duhului în acea *praeparatio evangelica* reprezentată de Vechiul Legământ, în

viaţa şi lucrarea lui Hristos Însuşi. Mai mult decât atât, ea ne fereşte să considerăm trimiterea cincizecimică a Duhului peste Biserică drept secundară sau exterioară în raport cu lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Tot această coincidenţă ne interzice să situăm iconomia eclezială şi sacramentală a Duhului Sfânt într-o relaţie de cauzalitate unilaterală cu taina pascală. Toate aceste categorii conceptuale sunt deci legitime şi necesare, dar numai în contextul de reciprocă revelare şi slujire dintre Domnul şi Duhul, dincoace de misterul apofatic al unităţii Ipostasurilor dumnezeieşti.

2. *Împărtăşirea Duhului de către Hristos*

Certitudinea venirii Duhului este afirmată în propovăduirea lui Iisus. Dacă ne amintim de tâlcuirea făcută de Iisus Însuşi la cuvintele din Tatăl nostru: *„Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi"* (cf. Luc. 11, 13), înţelegem atunci că toate cele trebuincioase omului: pâinea, focul, apa, lumina... (cf. Luc. 12, 49), sunt semne ale Duhului şi prilej de a-L vesti pe El.

Iminenţa Patimilor prilejuieşte Mântuitorului o ultimă şi supremă învăţătură cu privire la Sfântul Duh, în Cuvântarea de despărţire (Ioan 13, 31 - 16, 33) şi în Rugăciunea arhierească (Ioan 17, 1-26), care alcătuiesc, împreună şi în chip nedespărţit, marea „mângâiere". Făgăduinţa Sfântului Duh este făcută aici în chip mai solemn decât oricând, în contextul „plecării" Mântuitorului, plecare ce-şi dobândeşte astfel sensul deplin, acela de condiţie necesară a trimiterii Duhului Sfânt.

Duhul Sfânt *este* porunca cea nouă a iubirii pe care Iisus o dă ucenicilor Săi (Ioan 13, 34). Dar El este şi mulţimea acelor lăcaşuri ale Tatălui, unde Iisus Se duce să ne *„gătească loc"* (14, 2-3). Este împlinirea cererilor pe care ucenicii le-au adresat Tatălui, în Numele lui Iisus (14, 13-14). Este plinătatea revelaţiei şi a cunoaşterii desăvârşite (14, 26). Este pacea lui

Hristos care alungă teama şi tulburarea din inimile noastre (14, 27). Este puterea de a-L mărturisi pe Hristos, în faţa oamenilor, a neamurilor, a lumii, cu preţul vieţii, până la moarte (15, 20, 26-27).

Iisus, pentru că *„este Duh"* (Ioan 4, 24 şi II Cor. 3, 17-18) din veşnicie, iar *„în vremea vieţuirii Sale în trup"* este pe deplin pătruns de Duhul şi unit cu Acesta până în rădăcinile cele mai profunde ale fiinţei Sale divino-umane, Îl poate împărtăşi oamenilor în permanenta Cincizecime a Bisericii, care este Trupul Său şi Templul Duhului.

3. *Duhul Cincizecimii*

Darul Cincizecimii este împlinirea necesară a tainei pascale. Pătruns de Duhul, Hristos devine Dătătorul Duhului în dimineaţa Cincizecimii, în Foişorul de sus. Atunci, Biserica, botezată şi regenerată prin Sângele lui Hristos, este pecetluită, întărită o dată pentru totdeauna în viaţa cea nouă care este viaţa Duhului, viaţă în Duhul lui Dumnezeu.

În viaţa Bisericii primare, Duhul constituie o realitate de zi cu zi, pe care creştinii o cunosc nemijlocit: *„Duhul să nu-L stingeţi"* (I Tes. 5, 19), *„vă umpleţi de Duhul"* (Efes. 5, 18), *„cu duhul fiţi fierbinţi"* (Rom. 12, 11).

Sfântul Pavel descrie pe larg experienţa duhovnicească a Bisericii întru Duhul: *„Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă"* (Rom. 5, 5). Cap. 8 din Epistola către Romani expune în amănunţime viaţa nouă a creştinului în Duhul. În sânul personalităţii noastre reînnoite, în duhul nostru, Sfântul Duh Însuşi este Cel care lucrează, Care vorbeşte, Care suspină, Care Se roagă (8,26).

În scrierile pauline, surprinde deseori caracterul extraordinar al manifestărilor Duhului în comunităţile creştine. Fie la creştinii din Galatia (Gal. 3, 2), fie la cei din Macedonia (I Tes. 1, 8), sau la cei din Corint (I Cor. 2, 4 şi II Cor. 12, 12), con-

vertirea la Hristos este însoţită de semne văzute ale prezenţei Duhului, la fel ca şi propovăduirea Evangheliei de către Pavel (Gal. 3, 5).

Cu toate acestea, viaţa cea nouă în Duhul, întru Duhul, pare a fi mai importantă decât aceste fenomene trecătoare, oricât de extraordinare ar fi ele: *„Roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credinţa, blândeţea, înfrânarea, curăţia"* (Gal. 5, 22; cf. Rom. 14, 17). Exaltarea entuziastă nu prezintă suficiente garanţii asupra autenticităţii darurilor duhovniceşti. Criteriul hotărâtor al judecăţii, al discernământului duhovnicesc îl constituie mărturisirea dumnezeirii lui Iisus (cf. I Cor. 12, 3; I Ioan 4,1).

Dacă raţiunea de a fi a Bisericii este aceea de a-L invoca pe Iisus ca Domn, iar creştinii Bisericilor pauline sunt numiţi *„cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul"* (I Cor. 1, 2), Duhul Sfânt este Cel fără de care această invocare a lui Iisus ca Domn nu ar fi cu putinţă (cf. 1 Cor. 12, 3). Pe de altă parte, această invocare continuă în Duhul preschimbă Biserica însăşi într-o comunitate euharistică, adăpată la *„băutura duhovnicească"* (cf. 1 Cor. 10, 4). Tocmai în contextul euharistic al adunărilor creştine îşi dezvoltă Sfântul Pavel învăţătura sa cu privire la darurile duhovniceşti. Adunarea euharistică şi harismele nu pot fi despărţite .

Lucrarea Duhului constă deci în zidirea Trupului unic al lui Hristos care este Biserica, diversificând harismele şi slujirile, dar aceasta întotdeauna în perspectiva unităţii edificiului duhovnicesc ale cărui pietre sunt creştinii (cf. 1 Cor. 12 şi 13).

Chiar dacă în epistolele pauline, Duhul este izvorul şi dătătorul harismelor, Cel care deşteaptă vocaţiile sau slujirile, în altă parte, cuvântul lui Iisus ne învaţă că Duhul *„nu va vorbi de la Sine... Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti"* (Ioan 16, 13-14). Slujirile şi harismele nu pot exista în

afara referirii constante şi necesare la unicul Purtător al Duhului, Cel în care se unesc toate darurile şi toate slujirile. Hristos este Slujitorul altarului (Evr. 8, 2), Arhiereul (5, 6), Apostolul (3, 1), Slujitorul (Rom. 15, 8; Luc. 22, 27), Păstorul (I Petr. 2, 25), Învăţătorul (Mat. 23, 8; Ioan 13, 14).

Înaintea tuturor darurilor Duhului şi ca o sinteză a acestora, Sfântul Pavel aşază dragostea: *„Râvniţi însă la darurile cele mai bune şi vă arăt încă o cale care le întrece pe toate"* (I Cor. 12, 31). Dragostea nu este, deci, un dar printre altele, ea este plinătatea Duhului, fără de care orice dar, chiar şi cel mai desăvârşit (cunoaşterea, credinţa, mucenicia, darul facerii de minuni) nu are nici un preţ. Dragostea este liantul, ţesutul conjunctiv care dă viaţă slujirilor, care le înrudeşte cu slujirea Celui Unic, a Slujitorului prin excelenţă.

PĂRINŢII SI SINOADELE

A

Slujirea Duhului în Biserică

Scrierile patristice oglindesc în aceeaşi măsură ca şi Noul Testament mărturisirea fundamentală de credinţă a Bisericii în Iisus Hristos Cel mort şi înviat, în certitudinea trăirii prezenţei Duhului de viaţă dătător. Mai mult decât o reflexie asupra Duhului, Părinţii ne împărtăşesc o experiere a Duhului Însuşi în Biserică.

De altminteri, tema Duhului nu era încă prea distinctă în gândirea teologică de dinaintea sinoadelor de la Niceea şi Constantinopol. Se poate remarca, atât în Răsărit cât şi în Apus, la Roma ca şi la Alexandria, absenţa aproape totală a referirilor la lucrarea Duhului Sfânt în ordinea creaţiei, excepţie făcând doar Sfântul Irineu din Lyon.

Anumite expresii hristologice din primele veacuri lasă impresia unei confuzii între Fiul şi Duhul Sfânt: „Nu este nici o deosebire dacă spui că proorocii erau inspiraţi de Duhul sau iluminaţi de Cuvântul - scria Sfântul Teofil al Antiohiei (sec. II) - din moment ce *Cuvântul este Duhul lui Dumnezeu*"[5]. Cu toate acestea, dincolo de arhaismul limbajului, se poate desluşi un sens eminamente pozitiv în intuiţia fundamentală şi adevărată pe care aceste expresii o conţin, şi anume că Duhul Îl umple pe deplin pe Hristos în timpul vieţii Sale pământeşti, tot aşa cum odihneşte peste Hristos pururea, neamestecat, desigur, dar şi nedespărţit.

B

Sfântul Irineu de Lugdun (Lyon). Duhul şi Biserica

Sfântul Irineu, ca şi autorii creştini ai primelor trei veacuri, nu face încă speculaţii asupra a ceea ce se vor numi „relaţiile imanente" veşnice dintre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Tot ceea ce caută să aprofundeze şi să propovăduiască referitor la Sfânta Treime priveşte numai şi numai mântuirea noastră. Viziunea sa teologică asupra lumii şi a omului este întotdeauna treimică. Repetă adesea că Tatăl, cu Mâinile Sale, care sunt Cuvântul şi Duhul, l-a făcut pe om, plămădindu-l din ţărână şi din Duhul Sfânt. Cuvântul şi Duhul constituie astfel cei doi mijlocitori ai revelaţiei iubirii şi comuniunii cu Tatăl.

La Sfântul Irineu se poate observa o dublă mişcare a harului treimic: pe de o parte, împărtăşirea harului dumnezeiesc pe care Tatăl îl dăruieşte Fiului, iar Fiul îl revarsă asupra Bisericii, har care este Duhul; pe de altă parte, acelaşi Duh este Cel care readuce făptura la Tatăl, prin Fiul. Duhul Sfânt nu cunoaşte limite în lucrarea Sa de pătrundere a acestui

5. *Ad Autolycum* 2,1o.

aluat omenesc din care trebuie să plămădească o unică Pâine, Trupul lui Hristos. Este o aceeaşi lucrare a Duhului, asupra Fiului dar şi asupra Bisericii, în taine ca şi în omul însuşi.

Chiar dacă Duhul este prezent la crearea lumii şi în lucrarea proniatoare, rolul Său specific este însă cel de sfinţire, adică de împlinire a ţelului dumnezeiesc, rolul Celui care ne readuce la Tatăl: „Cei care sunt purtători ai Duhului lui Dumnezeu sunt conduşi la Fiul; Fiul, însă, îi înfăţişează Tatălui, iar Tatăl le dăruieşte nestricăciunea. Deci, fără Duhul nu este cu putinţă să vezi pe Fiul lui Dumnezeu, iar fără Fiul nimeni nu se poate apropia de Tatăl, căci cunoaşterea Tatălui este Fiul, iar cunoaşterea Fiului lui Dumnezeu se face prin mijlocirea Duhului Sfânt. Cât priveşte Duhul, El este dăruit, după voia Tatălui, de către Fiul, ca Slujitor, şi anume cui voieşte şi cum voieşte Tatăl"[6].

În planul vieţii bisericeşti, Duhul este factorul de unitate prin excelenţă. Sfântul Irineu subliniază legătura care uneşte Duhul cu Euharistia. El vede jertfelnicul Euharistiei ca pe o vatră de la care primim o pregustare a vieţii veşnice, printr-o lucrare proprie Duhului: „Însufleţiţi de aceleaşi simţiri, ucenicii aduceau slavă lui Dumnezeu, în timp ce Duhul aduna la un loc seminţiile despărţite şi aducea ca ofrandă Tatălui pârga tuturor neamurilor. Iată de ce şi Domnul făgăduise să ne trimită un Mângâietor care să ne ducă la împăcarea cu Dumnezeu (...) Căci, aşa cum din făină uscată nu poţi, fără apă, să faci un singur aluat şi o singură pâine, tot aşa şi noi, mulţime cum eram, nu puteam să devenim una în Hristos Iisus fără Apa venită din cer"[7].

Euharistia este împărtăşirea Duhului tot atât cât şi împărtăşirea Cuvântului. Sinteza treimică a Sfântului Irineu reuneşte mărturisirea de credinţă tradiţională, experienţa sacramentală

6. *Dem. apost.* 7.
7. *Adv. Haer.* III,17,2.

şi duhovnicească şi doctrina teologică într-un mod mult mai deplin decât toţi predecesorii şi contemporanii săi. El a fost primul teolog care, în mod consecvent şi susţinut, a plasat Persoana Sfântului Duh într-un sistem pe deplin trinitar.

C

Origen

Pentru a formula o judecată dreaptă, este pe cât de necesar pe atât de dificil să distingem în scrierile lui Origen ceea ce constituie mărturia credinţei ecleziale, care merge până la martiriu, de ceea ce aparţine îndrăzneţului şi vigurosului teolog, atunci când cercetează înălţimile neapropiate ale Fiinţei dumnezeieşti şi veşnice.

În *Tratatul despre rugăciune*, Origen stabileşte o anume progresie în cunoaşterea Prea Sfintei Treimi. Doar lucrarea lui Hristos nu este suficientă pentru a împărtăşi revelaţia deplină a Treimii: „Avem nevoie de încă Cineva care să ne deschidă şi să ne dezvăluie toate (...) Altfel nimic nu va fi considerat încheiat de către cel căruia îi lipseşte Duhul Sfânt, prin Care se împlineşte taina Prea Sfintei Treimi"[8].

Se cunosc tendinţele subordinaţioniste ale teologiei trinitare la Origen, care au dus la condamnarea sa de către Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol (553). Doctrina sa despre cele trei sfere de influenţă (Tatăl dăruieşte fiinţa, Fiul, raţionalitatea, Duhul, sfinţenia) este o consecinţă riguroasă a acestora. Limitând astfel rolul Sfântului Duh la sfinţirea în Biserică, Scriptură şi Taine, Origen tinde să-L excludă de la orice participare directă la lucrarea creatoare a Tatălui şi la cea mântuitoare a Fiului. Aceeaşi tendinţă se întâlneşte şi la Părinţii de dinainte de Niceea, cu excepţia Sfântului Irineu.

8. *Hom. in Jos.* 3,2.

Pe de altă parte, Origen ar putea fi considerat un precursor şi în ceea ce priveşte anumite învăţături în spiritul doctrinei *Filioque*, dată fiind afirmaţia sa că Duhul purcede şi de la Fiul[9].

În general, la Origen, hristologia Evangheliilor lasă prea puţin loc acţiunii Duhului Sfânt în Iisus; dacă Duhul Se pogoară şi sălăşluieşte în Iisus la botez, aceasta este numai pentru a putea fi împărtăşit credincioşilor, încă din noaptea Învierii Domnului.

În schimb, în timpul Bisericii, Duhul este modul necesar al prezenţei lui Hristos, Sfânta Scriptură fiind lăcaşul inspiraţiei Duhului Sfânt, căci Acesta sălăşluieşte în Scriptură în aceeaşi măsură ca şi Cuvântul: Hristos este cheia acesteia, iar Duhul, suflarea. În tălmăcirea Scripturii îşi dă Origen frâu liber inspiraţiei, deschizându-se cel mai mult revărsării Duhului.

D

Dumnezeirea Sfântului Duh. Sfântul Atanasie

Raţionamentul teologic al Sfântului Atanasie este riguros. În *Scrisorile către Serapion* susţine dumnezeirea Duhului Sfânt, alături de cea a Tatălui şi a Fiului. Spre deosebire de Origen, Sfântul Atanasie extinde rolul Duhului la sfera creaţiei: „Una este, deci, virtutea lucrătoare a Treimii"[10]. Astfel, curentul sfinţitor pornit de la Tatăl ajunge neabătut la făpturi, prin Fiul, în Duhul Sfânt[11]. Sfântul Atanasie dezvoltă cu fermitate ideea unei prezenţe şi a unei comuniuni reciproce a Fiului şi a Duhului, asemănătoare celei a Fiului cu Tatăl: „Nu este îngăduit a aşeza Duhul Sfânt printre făpturi, El, Care este întru Fiul şi are pe Fiul în El, nici de a-L despărţi de Cuvântul şi de a ştirbi astfel Treimea"[12].

9. Cf. îndeosebi *Comm. in Jo.* 2,10.
10. *Scrisori către Serapion*, 1,31.
11. *Ibid.*, 1,20.
12. *Ibid.*, 1,21.

E

Părinţii capadocieni: treimea care a cântat Treimea

Aşa i-a numit tradiţia ortodoxă. Într-adevăr, între cei trei teologi: Sfântul Vasile cel Mare, prietenul şi părtaşul său întru ucenicie, Sfântul Grigorie Teologul, şi fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa, aflăm o vădită înrudire spirituală, o adevărată „comuniune" de duh şi de gând, care i-a făcut pe ultimii doi să poată continua gândirea şi strădaniile celui dintâi.

Cu toate acestea, caracteristica proprie fiecăruia dintre cei trei Capadocieni iese cu putere în evidenţă. Dimensiunea pastorală şi pedagogică a operei Sfântului Vasile îşi pune pecetea pe „iconomia sa doctrinala", iar sensul rolului propriu al Ipostasurilor dumnezeieşti şi puterea sfinţitoare a Duhului Sfânt rămâne linia de forţă a geniului său teologic.

Sfântul Grigorie de Nazianz tâlcuieşte în chip mai desluşit dumnezeirea Duhului şi cântă neasemuit înălţimile Duhului în taina cincizecimică a Bisericii.

Sfântul Grigorie de Nyssa pune bazele unei teologii a Numelor divine, considerate ca energii veşnice (Împărăţie, Înţelepciune, Ungere etc.) comune Persoanelor treimice, dar asumate de fiecare dintre Acestea în mod propriu şi unic.

Regăsim la Sfântul Vasile cele două mişcări ale harului treimic, *către* Tatăl şi *de la* Tatăl: „Calea cunoaşterii lui Dumnezeu merge deci *de la* Duhul care este unul, *prin* Fiul care este unul, *până la* Tatăl care este unul, iar în sens invers, bunătatea firească, sfinţenia firii şi demnitatea împărătească se revarsă *de la* Tatăl, *prin* Fiul Cel Unul Născut, *până la* Duhul"[13].

Darul Duhului este condiţia prealabilă pentru a contempla Cuvântul, El Însuşi chip al Tatălui: „Când, sub influenţa unei

13. *Despre Sfântul Duh* XVIII, 47, SC 17 bis, p.413.

puteri iluminatoare, îţi îndrepţi privirea spre frumuseţea Chipului lui Dumnezeu cel nevăzut şi prin ea te înalţi până la spectacolul desfătător al Arhetipului, Duhul cunoaşterii este nedespărţit de aceasta, dăruind în El Însuşi, celor care doresc să privească Adevărul, puterea de a vedea Chipul; nu lasă să fie descoperit dinafară, ci în Sine arată slava Fiului Unuia Născut, iar adevăraţilor închinători le dăruieşte ştiinţa lui Dumnezeu"[14].

Când caută să exprime în mod adecvat interioritatea Duhului în inima celor sfinţiţi, Sfântul Vasile foloseşte o imagine spaţială, cea a „locului" sau a „spaţiului": Duhul Sfânt este locul adevăratei închinări. „Astfel, Duhul este cu adevărat locul sfinţilor, iar sfântul este pentru Duh un loc al Său, întrucât se oferă să locuiască cu Dumnezeu şi se numeşte templul Său"[15].

Duhul Sfânt este deci „locul" şi „spaţiul" închinării, într-o mişcare ascendentă, căci fără Duhul suntem ca şi întemniţaţi; dar El este şi locaş al sfinţirii treimice, într-o mişcare descendentă, până la noi. Inima omului este lăcaşul Duhului, îndeosebi inima sfinţilor. Desigur, „sfinţii nu primesc decât o împărtăşire parţială a Duhului"[16], precizează Sfântul Vasile, în timp ce „între Duhul şi Fiul, între Uns şi Ungere, între Împărat şi Împărăţie nu este nici o distanţă"[17]. „Cuvântul şi Duhul, scrie Vladimir Lossky, rezumând în chip fericit gândirea Părinţilor capadocieni, cele două raze ale aceluiaşi soare, sau mai curând doi noi sori, sunt de nedespărţit în lucrarea Lor de manifestare a Tatălui"[18].

Împotriva pnevmatomahilor, care au constituit ultimul val al arianismului în declin în timpul celei de-a doua jumătăţi a sec. IV, Sfântul Vasile a aplicat „iconomia doctrinală", acea

14. *Ibid.*
15. *Despre Sfântul Duh*, XXVI, 62, SC 17 bis, p.473.
16. *Comm. in Ps.*, 44,8.
17. Grigorie de Nyssa, *C. Eun.*, 2,2.
18. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris,1944, p.60.

prudenţă pastorală care ocoleşte discuţiile asupra termenilor, învăţând esenţialul credinţei. Geniul teologic al Sfântul Vasile, şi nu mai puţin tactul său duhovnicesc, l-au ajutat să găsească cuvintele potrivite pentru a vorbi de dumnezeirea Duhului, situând taina Sfântului Duh în cadrul lucrării Sale sfinţitoare, în mişcarea însăşi de închinare, al cărei izvor şi forţă este tocmai Duhul. Evitând „deofiinţimea" simbolului niceean, el afirmă în primul rând egalitatea de cinstire şi deci de închinare care se cuvine Duhului tot atât cât şi Tatălui şi Fiului, situându-se de la bun început în cadrul limbajului evlaviei liturgice şi al trăirii duhovniceşti.

Trebuie amintit că Sinodul Ecumenic de la Constantinopol (381), care avea să reabiliteze definitiv dogma dumnezeirii Sfântului Duh, reţine termenii inspiraţi de Sfântul Vasile: „(Cred) întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, Care de la Tatăl purcede, *Cela ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit,* Care a grăit prin prooroci".

F

Şcoala exegetică din Antiohia

Este instructivă, pentru început, o juxtapunere a doctrinei teologice a celor doi principali dascăli din Şcoala antiohiană, Teodor de Mopsuestia şi Sfântul Ioan Gură de Aur, amândoi ucenicii marelui exeget antiohian Diodor de Tars. În primul rând, se observă locul preponderent acordat lucrării Sfântul Duh în sistemul hristologic al lui Teodor. Ideea unei „constituţii pnevmatologice"[19] a lui Hristos este comună şi lui Teodor şi lui Ioan Gură de Aur, dar, spre deosebire de cel din urmă, această idee, preţioasă în sine, îl va determina pe Teodor să lase în umbră prezenţa Logosului dumnezeiesc în Iisus şi să

19. IPS Mitropolit Ioan Zizioulas.

sublinieze într-un mod extrem „nevoia omenească" de Duhul pe care o resimţea Iisus în vederea lucrării Sale mântuitoare şi a propriei Sale „înfieri" de către Tatăl. Sfântul Chiril al Alexandriei avea să-şi dedice cea de-a IX-a Anatematismă respingerii învăţăturii despre sălăşluirea Duhului în Hristos asemenea unei „puteri străine".

La polul opus lui Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Gură de Aur dă dovadă de un remarcabil echilibru şi de o judecată sigură în ceea ce priveşte sensul prezenţei Duhului Sfânt în Iisus Hristos. Nu ezită să afirme că „Hristos este acoperit din toate părţile de către Duhul Sfânt"[20], că este „plin de Duhul încă de la început"[21], că „Iisus este duhovnicesc, căci Duhul Însuşi L-a zidit. Dumnezeu Cuvântul şi toată energia Duhului sălăşluiesc în El"[22].

În timp ce pentru Teodor, Iisus a fost botezat în Iordan pentru că avea nevoie de Duhul „ca să săvârşească ceea ce avea de făcut (...) şi ca să fie curăţit", Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă, dimpotrivă, că „Iisus a primit botezul lui Ioan nu din nevoie de Duhul, ci numai ca mărturie, căci nimeni nu poate primi ceea ce deja îi aparţine"[23].

Potrivit logicii riguroase a hristologiei lui Teodor, între învierea lui Iisus, prin puterea Duhului Sfânt, şi dăruirea Duhului de viaţă dătător celor credincioşi, prin Sfintele Taine, există o legătură de cauzalitate şi de continuitate: „El Cel dintâi a primit nemurirea prin Duhul Sfânt, devenind astfel pentru noi Cel care ne dăruieşte împărtăşirea cu aceste bunuri"[24].

Pentru Teodor, taina Euharistiei realizează identitatea dintre trupul „pnevmatic al lui Hristos cel înviat şi trupul euharis-

20. *Impotriva Anomeilor* 6, 6.
21. *Hom. 9 in Epiph.*, 3.
22. *In Haebr.* 15,2.
23. *Comm. in Is.*, 42.
24. *Hom.* 10, 2 şi 19, 30.

tic care dăruieşte nemurirea: pâinea şi vinul au devenit trupul şi sângele lui Hristos prin venirea Duhului Sfânt, pentru că şi trupul Domnului nostru a fost uns şi a primit Duhul"[25]. Trebuie precizat că sensul rolului primordial al Duhului Sfânt în sfinţirea euharistică şi în îndumnezeirea credincioşilor este comun întregii tradiţii antiohiene.

Originalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur constă, fără îndoială, în modul său de a insista asupra puterii, plenitudinii şi actualităţii Cincizecimii în prezentul cotidian al Bisericii: „Cincizecimea este o sărbătoare permanentă"[26]. Această concepţie asupra Euharistiei ca Cincizecime perpetuă se va regăsi şi în scrierile lui Nicolae Cabasila, în secolul al XIV-lea.

Sfântul Ioan Gură de Aur este stăpânit, pe de o parte, de nostalgia Bisericii primare („cei dintâi creştini aveau un singur suflet... astăzi, nici unul dintre noi nu-şi cunoaşte fratele"[27]) şi, pe de altă parte, de încrederea nestrămutată în prezenţa mereu vie şi reală a harismelor Duhului în Biserica vremii sale. Lipsa minunilor nu-l tulbură pe marele predicator: „Şi astăzi Îl avem pe Duhul Sfânt... Altfel, Biserica nu ar putea dăinui; dacă dăinuie, este un semn evident al prezenţei Duhului"[28].

G

Sfântul Chiril al Alexandriei

Sfântul Chiril şi-a însuşit toate acumulările pe plan teologic şi spiritual realizate în epoca sinoadelor trinitare, integrând aceste date într-o sinteză teologică ce poartă amprenta puternicei sale personalităţi şi care i-a atras renumele de „pecete a Părinţilor".

25. *Hom. cat.* 2,12.
26. *Hom. I in Pent.*
27. *Hom. 40, 4 in Act.*
28. *Hom.1,3 in Pent.*

Imaginile cele mai evocatoare privind legătura de unitate dintre Fiul şi Duhul le aflăm la Sfântul Chiril în învăţătura sa despre sfinţire. Descoperim aici elaborarea unei adevărate teologii a energiilor şi atributelor Cuvântului întrupat. Duhul Sfânt apare, pe de o parte, ca harul multiform care izvorăşte din Hristos, sau pe care Hristos îl împărtăşeşte făpturii; pe de altă parte, Duhul Sfânt Însuşi este Cel care modelează făptura şi o face conformă Chipului dumnezeiesc, adică Fiului veşnic. Duhul Sfânt apare când ca artizanul, sau mai bine zis sculptorul care realizează cu fidelitate copia arhetipului, când ca mediul viu în care se mişcă ipostasurile şi în care Tatăl şi Fiul lucrează asemănarea.

Fie că este vorba de tema mirosului de bună mireasmă duhovnicească, fie de tema frumuseţii, întotdeauna Duhul Sfânt este cel care ne face asemenea frumuseţii dumnezeieşti: „Plămădiţi, mulţumită Duhului, după frumuseţea dumnezeiască şi transcendentă a Fiului, ne facem părtaşi firii dumnezeieşti"[29].

Omul a fost creat în vederea vieţii dumnezeieşti şi a împărtăşirii Duhului. Din cauza căderii în păcat, a fost lipsit de Duhul: „Din cauza păcatului, Duhul nu mai poate odihni peste oameni. Dar atunci când Fiul lui Dumnezeu Se face om, El este primul - ca pârgă a neamului omenesc - peste care Duhul odihneşte, pentru a odihni şi peste noi"[30]. Dar, odihnind peste Fiul potrivit firii Sale omeneşti, Duhul este totodată propriul Duh al Fiului, Care izvorăşte din El, dar într-un chip atât de intim încât Iisus Se numeşte pe Sine Duh, Duhul nefiindu-I străin. Până şi trupul Său, El îl înfăţişează ca fiind plin de energia de viaţă dătătoare a Duhului, căci de acum înainte El Îşi numeşte trupul Duh, fără a nega însă că este totuşi trup[31].

29. *Dialog IV.*
30. *In Is.*11,1.
31. *Cf. Comm. in Jo.* 6,63.

H

Fericitul Augustin

De-a lungul întregii vieţi, Fericitul Augustin a meditat asupra tainei treimice. Elaborarea teologică din *De Trinitate* nu a fost încheiată decât spre sfârşitul vieţii sale. Cum să sesizezi ceea ce este propriu Duhului, ceea ce Îl distinge de Tatăl şi de Fiul? Insistând asupra deplinei unităţi fiinţiale a celor Trei Persoane dumnezeieşti, el va numi Duhul Iubirea Tatălui pentru Fiul, sau chiar Duhul Amândurora. Astfel, în mod necesar, Duhul trebuie să purceadă de la Amândoi, chiar dacă *principaliter* de la Tatăl. Această intuiţie augustiniană despre Duhul ca legătură de iubire a Tatălui şi a Fiului avea să determine definitiv orientarea în direcţia lui *Filioque* a teologiei latine medievale, precum şi definiţia dogmatică a Conciliului de la Lyon (1274).

Este important să se recunoască legătura dintre gândirea treimică a Fericitului Augustin şi ecleziologia sa: „Pentru că (Duhul) Le este comun, Tatăl şi Fiul au voit să fim în comuniune unii cu alţii şi cu Ei, adică întru Duhul Sfânt, Care este Dumnezeu şi dar al lui Dumnezeu (...) Căci în Duhul este readus la unitate Poporul lui Dumnezeu (...) Biserica este lucrarea proprie a Duhului Sfânt, iar în afara ei nu există iertare a păcatelor"[32].

DUHUL SFÂNT ÎN CULTUL BISERICESC

A

Pnevmatologia cultului

Funcţia proprie celei de-a Treia Persoane este de a fi însăşi capacitatea şi locul laudei şi închinării. Duhul Sfânt este Cel care întipăreşte în noi dorul de Dumnezeu, Cel care ne

32. *Sermo* 71.

întoarce spre Domnul Iisus pentru ca, prin El, să ne înfăţişeze Tatălui. Pe de altă parte, Duhul este şi termen al binecuvântării Tatălui prin Fiul. Cultul creştin este, deci, o închinare în duh şi în adevăr (Ioan 4, 23-24), o închinare duhovnicească (Rom. 12, 1), în acelaşi timp prin puterea Duhului care lucrează în Biserică, cât şi prin scopul acestei închinări, care este cel de a ne face pnevmatofori, purtători de Duh, preschimbaţi de El în omul cel nou, până vom ajunge toţi *„la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos"* (Efes. 4, 13), la starea lui Hristos smerit şi preaslăvit (Filip. 2, 6-11).

Dacă este adevărat că cultul creştin ne integrează în marea mişcare a rugăciunii, a mijlocirii pământeşti şi cereşti a Marelui Arhiereu Iisus, trebuie să adăugăm că Duhul Sfânt constituie obiectul, conţinutul unic al acestei invocări, al acestei „epicleze" a lui Hristos. Cultul creştin în întregime constituie astfel o epicleză neîncetată care culminează în Cincizecimea perpetuă, adică în prezenţa permanentă a Duhului în Biserică, Templul Său.

În epoca Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381), la sfârşitul conflictului, odată cu izbânda Bisericii asupra ereziei pnevmatomahilor, este afirmată şi justificată din punct de vedere teologic *egalitatea de închinare şi slăvire* a Duhului cu Tatăl şi cu Fiul (termenii aparţin Sfântului Vasile şi au fost preluaţi întocmai în învăţătura despre Sfântul Duh mărturisită în Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan). De acum înainte, Duhul Sfânt nu mai este doar „locul" şi puterea închinării, ci chiar termen al acesteia; nu mai este doar „spaţiul" sfinţirii, ci Sfinţitorul Însuşi, asemenea Tatălui şi Fiului.

Dimensiunea atât treimică, cât şi pnevmatologică a cultului şi a tainelor se accentuează. Vechea sărbătoare a Cincizecimii se va desprinde de perioada pascală devenind o sărbătoare autonomă, care are de acum înainte în centrul său pomenirea pogorârii Sfântului Duh asupra ucenicilor. Rânduiala ungerii

cu mir de după botez se generalizează, ca „dar" specific al Sfântului Duh, şi astfel apar primele cateheze mistagogice cu privire la mirungere (Sfântul Chiril al Alexandriei şi succesorii săi). În sfârşit, epicleza euharistică dobândeşte o importanţă tot mai mare în săvârşirea tainei şi în elaborarea teologiei sacramentale.

Înţelegem astfel exultaţia Sfântului Grigorie de Nazianz, Teologul, care, cu multă îndrăzneală dar nu fără motiv, a comparat această perioadă binecuvântată a proclamării sinodale a dumnezeirii Sfântului Duh cu etapele hotărâtoare ale revelaţiei treimice: „Vechiul Testament mărturisea limpede pe Tatăl şi mai ascuns pe Fiul. Noul Testament L-a arătat pe Fiul şi a lăsat să se întrezărească dumnezeirea Duhului. Acum, Duhul S-a încetăţenit printre noi şi ne dăruieşte o vedere mai limpede asupra Sa"[33].

B

Iniţierea creştină

Adevăratul Săvârşitor al iniţierii baptismale este Duhul Sfânt Însuşi, marele Slujitor al Tainelor ecleziale. În El şi prin El se realizează întâlnirea şi unirea cu Iisus Hristos. La rândul Său, Domnul devine Dătător al Duhului; această dăruire este inaugurată într-o Cincizecime personală la botez şi se perpetuează în viaţa Bisericii, prin Cincizecimea euharistică.

Întreaga derulare a rânduielilor baptismale implică o acţiune constantă şi tainică a Duhului; Acesta insuflă omului dorul de Dumnezeu şi-i dezvăluie chipul lui Hristos. Pregătirea catehumenală, exorcismele, lepădarea de Satana, alipirea de Hristos, fiecare etapă a luptei duhovniceşti se desfăşoară sub

33. *Cuvântarea* XXXI,26.

semnul și întru puterea Duhului. Prin sfințirea apei botezului, mediul viu al apei este exorcizat de puterile diavolești și pătruns de harul Duhului. Untdelemnul, apa, mirul (iar mai târziu darurile euharistice, pâinea și vinul) sunt pnevmatizate și devin instrumentele și vehiculele sfințirii omului. În sfârșit, în afundarea baptismală, moartea și nașterea coincid: moartea omului vechi și a păcatului, nașterea la viața cea nouă în Împărăția Duhului care infuzează sămânța vieții în trupurile noastre muritoare.

C

Euharistia

În taina euharistică, darul Duhului se înnoiește și se perpetuează în Biserică, în Euharistie, înțeleasă ca focar de convergență și de prezență treimică în plenitudine. Cuvântul lui Dumnezeu plin de Duhul conduce la Euharistie, o constituie și o realizează, aceasta izvorând din El prin mărturia însăși a vieții creștine.

În celebrarea euharistică și în învățătura sa teologică, Ortodoxia acordă o importanță cu totul deosebită epiclezei Sfântului Duh. Pentru învățământul ortodox, epicleza a devenit aproape exclusiv momentul pnevmatic prin excelență, indicând intervenția sfințitoare a Sfântului Duh asupra cinstitelor daruri. În realitate, rolul Sfântului Duh depășește cadrul unei formule punctuale. Euharistia Bisericii (și Biserica euharistică) este în întregime epicleză-invocare, așa cum este în întregime memorial și comuniune, dar totdeauna în Duhul.

Putem deosebi două orientări ale epiclezei euharistice și deci ale Bisericii înseși în atitudine epicletică: epicleza către Hristos, care nu se poate face decât în Duhul (*„Și Duhul și mireasa zic: Vino, Doamne Iisuse"*, Apoc. 22, 20), și epicleza

propriu-zisă a Sfântului Duh, care se alătură rugăciunii lui Hristos Însuşi pentru trimiterea celuilalt Mângâietor (Ioan 14, 16). Întreg cultul Bisericii trebuie înţeles în perspectiva acestei mijlociri cereşti a lui Hristos pe lângă Tatăl pentru trimiterea Duhului peste Biserică, peste Sfintele Daruri, peste comunitatea credincioşilor, peste lume.

Rugăciunea de pogorâre a Sfântului Duh este deci o rugăciune care priveşte atât adunarea, cât şi cinstitele Daruri. Prefacerea darurilor se face în vederea împărtăşirii credincioşilor cu tainele dumnezeieşti. Acelaşi Duh, Care Se pogoară peste daruri şi le preface în adevăratul Trup şi Sânge al lui Hristos, ne preface şi pe noi, prin aceeaşi mişcare sfinţitoare, în Trupul şi Sângele lui Hristos şi în Temple ale Duhului Său de viaţă dătător. Trebuie evitată, însă, primejdia de a izola, pe de o parte, sfinţirea de contextul său treimic, iar pe de altă parte, de a uita scopul acesteia, care este sfinţirea comunităţii ecleziale.

Lucrarea euharistică a Duhului Sfânt nu se limitează la cadrul ritual al tainelor. Dimensiunea cincizecimică a Euharistiei şi a Bisericii implică deci, în chip necesar, expansiunea misionară şi apostolică a Bisericii în lume, prin trimiterea finală a adunării întru Duhul, trimitere prezentă în toate liturghiile creştine („Cu pace să ieşim", „Mergeţi în pacea lui Hristos"), care exprimă permanenta supunere a Bisericii la porunca Domnului: *„Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura"* (Marc. 16, 15). Liturghia exprimă, astfel, prin adunarea euharistică şi prin trimiterea în lume, legea profundă a ritmului Bisericii, care se adună din cele patru laturi ale pământului, se constituie în închinare şi comuniune, apoi se împrăştie, întărită şi hrănită cu Pâinea vieţii, îndemnată fiind de Duhul să propovăduiască şi să-L facă văzut pe Hristos, unicul Domn şi Stăpân al Bisericii, Împăratul lumii.

DUHUL SFÂNT, VIAŢA BISERICII

Liturghia constituie locul prin excelenţă al Duhului, mediul dumnezeiesc în care se realizează împărtăşirea cu viaţa dumnezeiască. Dar trăirea însăşi a Duhului este mai diversificată, pe măsura diversităţii persoanelor umane, în harisme, vocaţii şi slujiri. Întreaga tradiţie duhovnicească a Ortodoxiei, începând cu primele veacuri şi până în zilele noastre, dă mărturie despre prezenţa sfinţitoare a Duhului în Trupul eclezial al lui Hristos, astăzi, ca şi în ziua Cincizecimii: „Pogorât o dată, Duhul Sfânt nu ne-a părăsit, ci este cu noi şi va fi până la sfârşit"[34].

Există o corespondenţă profundă între expresia liturgică a Euharistiei - Cincizecime perpetuă a Duhului - şi experienţa sfinţilor şi a oamenilor duhovniceşti: şi într-una şi în cealaltă, Duhul Sfânt este Cel care creează dinamismul chemării, al întâlnirii, al prefacerii omului în Templu al lui Dumnezeu. Acest sens al rugăciunii Duhului în inima omului este trăit cu mare intensitate în tradiţia rugăciunii inimii, chemare neîncetată a Numelui lui Iisus: „Atunci când Duhul Sfânt Se sălăşluieşte în om, acesta nu mai poate înceta de a se ruga, căci Duhul nu încetează de a Se ruga în el"[35].

Primind Duhul Sfânt în adâncul său, Biserica este lăuntric pătrunsă de Acesta, prin revărsarea darurilor Sale, astfel încât Duhul Însuşi este Cel „care mijloceşte pentru noi", „cel care ne face să strigăm: Ava, Părinte", cel care aşteaptă şi adevereşte venirea Domnului Iisus.

Toate structurile Bisericii sunt determinate de către îndoita mijlocire, simultană şi reciprocă, a Fiului în Duhul, şi a Duhului în Fiul, prin această dublă prezenţă reală a Domnului

34. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii liturghii*, XXVIII, 2.

35. Issac Sirul, *Oeuvres spirituelles*, Discours 85, trad. de J. Touraille, DDB, 1981, p. 437-438.

Iisus şi a Mângâietorului şi, în Ei şi prin Ei, prin întâlnirea cu Tatăl, izvor şi ţintă a comuniunii dumnezeieşti. Există astfel în Biserică un echilibru fundamental, dar niciodată dobândit odată pentru totdeauna, ci mereu de reînnoit, între principiul tradiţiei, al ascultării, al ordinii, al formelor sacramentale, liturgice, canonice, pe de o parte, şi cel al libertăţii, al creaţiei, al propriei responsabilităţi, al integrităţii ireductibile a persoanei umane, a comunităţii locale, a harului dumnezeiesc care interiorizează formele, structurile, care asigură o relaţie verticală unică şi necesară între persoană şi Dumnezeu, între adunarea locală şi Întâistătătorul. În acest sens, inspiraţia Duhului trebuie mereu reînnoită şi nu poate fi codificată, întrucât se întrupează: Adevărul este întotdeauna viu şi niciodată pe deplin conform formulărilor dogmatice care îl exprimă, dar îl şi încorsetează.

Cuvântul este chezaş că într-adevăr Duhul este Cel care lucrează, şi-L identifică în darul deosebirii duhurilor. Dar aceasta nu înseamnă că astfel Cuvântul ar supune Duhul vreunei ierarhii sau instituţii. Duhul suscită şi în zilele noastre harisme profetice care pot intra în conflict cu ierarhia stabilită, dar nu infailibilă, care o pot îndemna la pocăinţă sau îi pot vesti judecata lui Dumnezeu. Proorocia este tot atât de inerentă firii înseşi a Bisericii ca şi preoţia împărătească, sau, mai curând, constituie unul din aspectele esenţiale şi inalienabile ale ungerii preoţeşti a Bisericii de către Duhul Sfânt la Cincizecime. Acesta este un Duh al ordinii, dar ordinea dumnezeiască nu se potriveşte întotdeauna şi în toate cu cea a ierarhiei constituite.

II

ODIHNA DUHULUI PESTE FIUL „HRISTOLOGIA PNEVMATICĂ" LA PĂRINȚII CAPADOCIENI[1]

OBSERVAȚII GENERALE CU PRIVIRE LA HRISTOLOGIE ȘI LA DUHUL SFÂNT

Alegerea acestei teme s-a făcut din două considerente, unul, general, celălalt, special. Este vorba, înainte de toate, despre o preocupare teologică privind un fapt devenit treptat certitudine, și anume că maniera clasică de predare a hristologiei acordă adesea un loc insuficient, modest, chiar inexistent, rolului jucat de Duhul Sfânt în descoperirea tainei lui Hristos, Cuvântul întrupat, pe de o parte, și Fiul Omului preaslăvit și înălțat, pe de altă parte.

Școlile teologice, în general, au redus pnevmatologia fie la un capitol al teologiei treimice, relativ la purcederea veșnică a Duhului Sfânt doar din Tatăl, fie, pe de altă parte, la un capitol despre darurile Duhului în Biserică și lucrarea sfințitoare a

1. Această conferință a fost ținută la ședința solemnă anuală („Convocare") a Seminarului de Teologie ortodoxă Sf. Vladimir, New-York , la 30 ian. 1984. Principiul acestor Convocări anuale la sărbătoarea Sf. Trei Ierarhi a fost stabilit de Decanul seminarului, Protopresbiterul Alexander Schmemann, care l-a invitat pe autor la această reuniune. Domnul l-a chemat la Sine pe Părintele Alexander la 13 dec. 1983, dar aceste convocări aveau să rămână legate de amintirea sa, de personalitatea sa religioasă care și-a pus pecetea asupra Seminarului, pe întreaga viață și dezvoltare a acestuia. Această conferință se dorește un omagiu plin de gratitudine adus memoriei sale.

Acestuia în viaţa duhovnicească a credincioşilor. Şi într-un caz, şi în celălalt, legătura organică şi „normativă" cu hristologia s-a pierdut sau este ignorată. Aşa cum Sfântul Grigorie al Ciprului sau Sfântul Grigorie Palama au legat domeniul purcederilor veşnice de cel al misiunilor temporale în sânul Preasfintei Treimi, introducând noţiunea de veşnică revărsare a energiilor divine necreate, îmi îngădui, la rândul meu, să susţin că afirmarea rolului crucial al ungerii lui Hristos de către Duhul leagă în mod organic domeniul odihnei veşnice a Duhului peste Fiul de cel al trimiterii temporale a Duhului, de către Hristos, peste Biserică, începând încă de la Înviere. Trebuie reamintit în acelaşi timp rolul „central" al hristologiei ca loc fundamental al revelaţiei şi al reflexiei treimice, astfel încât structurile teologice ale hristologiei, fie alexandrine, fie antiohiene, fie romane, să determine viziunea treimică însăşi.

Pe de altă parte, dacă remarca Părintelui Georges Florovsky - cum că ecleziologia nu constituie decât un capitol, important, desigur, al hristologiei - este adevărată, atunci tot ceea ce am putea spune despre lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, în Scriptură, în Taine, în ierurgii în general, trebuie să se întemeieze pe taina lui Hristos Însuşi, uns de către Duhul pentru mântuirea lumii, dar, în acelaşi timp, El Însuşi lăcaş al Duhului din vecie.

Aceasta este preocuparea fundamentală care străbate întreaga mea cercetare teologică din ultimii ani şi care m-a determinat să aleg acum acest subiect.

Sunt convins că, atât pentru dezbaterea hristologică în sine, cât şi pentru soluţionarea creatoare a impasului creat de polemica multiseculară legată de *Filioque*, este important să ne putem înnoi schemele şi categoriile hristologice, şi aceasta, desigur, prin revenirea la izvoarele marii tradiţii patristice a Ortodoxiei. Aş vrea să citez un pasaj dintr-un articol al Părintelui Jean Meyendorff: „Nu este posibil în nici un fel să-L

desparți sau să-L izolezi pe Duhul de Fiul, de „plinătatea Dumnezeirii" care a fost revelată în Hristos odată pentru totdeauna. Astfel de încercări de separare sunt cele care au condus la reducțiile unilaterale ale mesajului creștin: noțiunea unei „a treia alianțe a Duhului", care urmează să se împlinească, mișcarea harismatică, opusă unei concepții hristocentrice și euharistice a Bisericii"[2]. Îmi îngădui să adaug la acest citat menționarea pericolului opus, inerent și el acestei distorsionări a lui Hristos și a Duhului Său: este vorba de supraevaluarea hristologiei, atunci când Biserica, Trupul viu al lui Hristos, devine o instituție, iar credința vie este redusă la niște capitole conceptuale de dogmatică.

Un al doilea considerent, mai special, care mă îndeamnă să mă opresc asupra Părinților capadocieni ai secolului al IV-lea, este, desigur, această sărbătoare a Teologiei ortodoxe, legată în mod tradițional de sărbătorirea celor trei mari Dascăli ai Bisericii. Din rațiuni care țin de unitatea de gândire, m-aș mărgini la cei trei Părinți capadocieni: la Sfântul Vasile cel Mare, la prietenul său din tinerețe și părtaș întru luptă, Sfântul Grigorie Teologul, și la fratele său mai mic, Sfântul Grigorie de Nyssa. Îmi voi îngădui totuși să adaug un capitol anume pentru Sfântul Ioan Gură de Aur.

Cred că se poate afirma la modul general și, desigur, schematic, că ceea ce s-ar putea numi o distorsionare a hristologiei și a pnevmatologiei se întâlnește, pentru prima dată în sinteza treimică a lui Origen, în secolul al III-lea.

Părinții Apostolici din secolul al II-lea și Sfântul Irineu din Lyon aparțin încă tradiției iudeo-creștine, marcată de ceea ce s-a numit „hristologie pevmatică". Principalele texte scripturistice sunt, desigur: 1) relatarea pogorârii Sfântului Duh și a odihnei

2. J. Meyendorff, „The Theology of the Holy Spirit", în *Catholicity and the Church*, New York, 1983, p. 20.

Sale peste Iisus la Iordan, conform Evangheliilor sinoptice, relatare confirmată de pasajul ioaneic corespunzător (1, 33); 2) propovăduirea lui Iisus în sinagoga din Nazaret (Luc. 4, 16-32); 3) Evanghelia după Luca, ce acordă un loc fără egal Sfântului Duh; 4) Faptele Apostolilor, care relatează ungerea lui Iisus de către Duhul Sfânt (10, 38; cf. 4, 27) sau 5) Epistola I către Corinteni, în care Sfântul Pavel Îl vesteşte pe Hristos cel înviat în Duhul (15, 45; cf. şi II Cor. 3, 17).

Trecând la Sfântul Irineu, descoperim o prezentare sintetică a tainei credinţei, unde fiecare temă teologică este pluridimensională, atotcuprinzătoare şi particulară în acelaşi timp. Suflarea Duhului pătrunde principalele direcţii ale gândirii Sfântului Irineu - iconomia trinitară, creaţia, omul, mântuirea, Biserica, darul nestricăciunii în Împărăţie, dar anticipat prin Tainele Duhului, în viaţa *hic et nunc* a Bisericii.

În ceea ce ne priveşte, să reţinem doar că Sfântul Irineu dezvoltă în numeroase pasaje o adevărată „hristologie a Duhului Sfânt": dacă Cincizecimea inaugurează ungerea, adică odihna Duhului peste Biserică, aceasta se datorează faptului că trupul omenesc al Cuvântului este uns de Duhul. „Cu adevărat Duhul lui Dumnezeu a pogorât peste El, pentru ca, primind noi înşine belşugul acestei Ungeri, să fim mântuiţi"[3]. Şi, de asemenea: „Domnul a recapitulat toate acestea în El, unindu-l pe om cu Duhul şi făcând ca Duhul să sălăşluiască în om, devenind El însuşi capul Duhului şi dăruind Duhul pentru a fi capul omului, căci prin acest Duh vedem, auzim şi vorbim"[4].

Doctrina treimică a lui Origen se caracterizează prin: 1) o concepţie ierarhică, chiar subordinaţianistă, a relaţiei dintre Ipostasurile dumnezeieşti, nu fără analogie cu ierarhia plotiniană a ipostasurilor; 2) o teorie a celor trei sfere de influenţă,

3. *Adversus Haereses*, III, 9,3; *cf.* SC 211, p.111-113.
4. *Ibid.*, V,20,2; *cf.* SC 153,p.261.

câte una pentru fiecare Ipostas dumnezeiesc: „Tatăl a dăruit tuturor făpturilor existenţa, dar participarea la împărtăşirea cu Hristos, Care este Cuvântul - sau Raţiunea - îi face raţionali... harul Sfântului Duh este în ei pentru a-i face sfinţi prin participare... Au primit mai întâi de la Tatăl fiinţa, apoi de la Cuvântul, raţionalitatea, iar în al treilea rând, de la Sfântul Duh, sfinţenia..."[5].

În plus, întâlnim la Origen cunoscuta supraevaluare a multiplelor funcţii ale Cuvântului (luminător, pedagog etc.), în detrimentul rolului Duhului, pe care-l limitează la sfinţirea Bisericii şi la insuflarea Sfintelor Scripturi.

Întregul conflict al Bisericii cu arianismul, în secolul al IV-lea, se caracterizează, de altfel, prin disocierea reflexiei asupra dumnezeirii Cuvântului de cea a Duhului. În prima fază a polemicii ariene, aproape că nici nu este vorba de Duhul Sfânt, şi tot aşa va fi şi în structura marilor opere antiariene şi antieunomiene ale Părinţilor din secolul al IV-lea.

De abia în ultima etapă a luptei sale pentru Ortodoxie, Sfântul Atanasie al Alexandriei va lărgi dezbaterea asupra dumnezeirii Duhului, constrâns fiind la aceasta de erezia pnevmatomahă. Dar apologia pe care o face deofiinţimii nu îi oferă încă resursele conceptuale necesare pentru a defini relaţia Duhului Sfânt cu Fiul altfel decât prin analogie cu relaţia Fiului cu Tatăl: „Duhul este numit şi este chip al Fiului", tot aşa cum Acesta este chip al Tatălui[6]. Părinţii Capadocieni vor prelua, la rândul lor, această formulă.

Decât să analizez succesiv gândirea fiecăruia dintre Capadocieni, am preferat să aleg ca fir conducător opera Sfântului Vasile al Cezareii, enumerând temele care mi se par importante sau originale în gândirea sa. Pentru fiecare dintre aceste

5. *De principiis*, I, 3,8, SC 252, p. 163.

6. *Lettres à Serapion*, I, 24, SC 15, p.127.

teme, voi completa când este cazul cu referinţe sau remarci privitoare la cei doi sfinţi Grigorie.

Aş dori să încep această incursiune în gândirea Părinţilor Capadocieni, şi îndeosebi a Sfântului Vasile, cu un citat din frumoasa carte a Părintelui Alexander Schmemann, *La Voie historique de l'Orthodoxie*[7], unde Părintele Alexander evocă marea personalitate a Sfântului Vasile şi sensul întregii sale opere ecleziale.

Mă aplec cu adâncă emoţie asupra acestui citat, intenţionat extins, din cartea Părintelui Alexander. Părerea sa despre marele episcop al Cezareii este exprimată în aceste rânduri cu un extraordinar simţ duhovnicesc al congenialităţii. De altfel, multe din cele ce scrie Părintele Alexander despre Sfântul Vasile în textul care urmează i se aplică lui însuşi în chipul cel mai fericit şi mai profund. Să-l ascultăm:

„În această lucrare de restaurare a vieţii Bisericii, trei episcopi au jucat un rol cu totul deosebit. Obişnuim să-i numim pe toţi trei împreună „marii Părinţi Capadocieni". Este vorba de Vasile cel Mare, Grigorie Teologul şi Grigorie de Nyssa, care, împreună cu Sfântul Atanasie, sunt cei mai mari Părinţi şi dascăli din tradiţia Bisericii. După cum numele lui Atanasie cel Mare este pentru totdeauna legat de Sinodul de la Niceea şi de lupta pentru apărarea hotărârilor acestuia, tot aşa Biserica datorează acestor trei mari sfinţi Părinţi, şi îndeosebi Sfântului Vasile, izbânda sa finală...

Figura Sfântului Vasile cel Mare luminează cu o strălucire deosebită epilogul acestei lungi şi întunecate lupte, care deseori părea lipsită de speranţă. Bolnav, tânjind neîncetat după singurătatea monahală, după viaţa de contemplaţie şi creaţie teologică, el îşi va închina totuşi întreaga existenţă refacerii unităţii Bisericii, cu un tact, o răbdare şi o tenacitate fără mar-

7. Ed. rusă, New York, 1954, p. 132, trad. engleză Henry Regnery Co., Chicago, 1966, p. 93 ş.u.

gini. De atâtea ori părea că nu mai există nici o ieşire din impas, din dezbinarea care pătrunsese deja în trupul însuşi al Bisericii! Câte umilinţe, câte calomnii, câtă lipsă de înţelegere! Cu toate acestea, marele arhiepiscop al Cezareii nu a încetat câtuşi de puţin lupta. Această slujire neobosită i-a fost recunoscută şi binecuvîntată de însuşi bătrânul Atanasie, cel care, înainte de a muri, şi-a putut în sfârşit petrece ultimii ani, cu pace, în sânul poporului său. Sfântul Vasile avea să-i ducă slujirea la bun sfârşit. Avea să moară în 379, aproape de izbânda finală a teologiei niceene, adică în ajunul celui de-al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol, asemenea lui Moise, care şi-a călăuzit poporul până la pământul făgăduinţei, fără a putea el însuşi să ajungă acolo".

Aş dori să-mi structurez modul de abordare a Părinţilor Capadocieni în jurul a două mari teme fundamentale: 1) evoluţia teologiei treimice şi specificitatea Duhului Sfânt; 2) locul Duhului Sfânt în iconomia mântuitoare a Fiului Celui veşnic.

I

TEOLOGIA TREIMICĂ

Marea noutate teologică adusă de Sfântul Vasile rezidă în stabilirea distincţiei terminologice dintre fiinţă *(ousia)* şi ipostas şi în precizarea caracterelor sau atributelor ipostatice proprii şi inalienabile ale fiecărui ipostas; este vorba de strădania de a determina, cu ajutorul Revelaţiei scripturistice, caracterul unic al fiecărei Persoane dumnezeieşti, atât în lucrarea creatoare şi mântuitoare, cât şi în relaţiile veşnice ale Persoanelor treimice. Acesta este temeiul cel dintâi şi cel din urmă al personalismului creştin, în taina veşnică - dar şi revelată în timp - a Preasfintei Treimi. Nu este vorba, la Sfântul Vasile, de un exerciţiu de teologie speculativă şi abstractă, ci de un efort existenţial de formulare teologică a celei mai autentice trăiri

duhovniceşti, a viziunii credinţei şi cunoaşterii, privind specificitatea ipostasurilor dumnezeieşti, ireductibile, pe de o parte, dar şi aflate în comuniune reciprocă, pe de alta, în plinătatea nesfârşită a vieţii dumnezeieşti. Deosebirea dintre fiinţă şi ipostasuri elaborată de Sfântul Vasile va constitui de acum un câştig definitiv pentru învăţătura ortodoxă treimică, pe care şi-l vor însuşi cu rigurozitate tovarăşii săi de luptă.

Ca text clasic, este citată de obicei *Scrisoarea 38* către Grigorie de Nyssa, din colecţia epistolară a Sfântului Vasile, scrisoare atribuită astăzi fratelui său Grigorie de Nyssa, cel care i-ar fi adresat-o lui Petru al Sevastei. În ce mă priveşte, subscriu nu fără rezerve la această opinie, dată fiind izbitoarea înrudire a stilului şi a terminologiei cu scrierile Sfântului Vasile; oricare ar fi realitatea, citez deci această scrisoare, căci expune în modul cel mai limpede doctrina deosebirii dintre ipostasuri. De altfel, poate fi completată cu alte două scrisori, a căror paternitate vasiliană nu este pusă la îndoială: *Scrisoarea* 214 către Terenţiu (paragr. 4) şi *Scrisoarea* 236 către Amfilohie (paragr. 6)[8].

Nu numai că termenul de ipostas este rezervat de acum înainte Persoanelor treimice, dar Sfântul Vasile şi, după el, continuatorii săi, se vor strădui să definească - sau, mai curând, să descrie - caracteristicile sau modalităţile specifice fiecăruia dintre celei Trei Persoane, afirmând în acelaşi timp caracterul lor netransmisibil şi relaţia lor personală, atât între Ele cât şi faţă de făpturile raţionale.

În *Tratatul despre Sfântul Duh*, la capătul unei remarcabile analize gramaticale a utilizării prepoziţiilor în Biblie, apoi în

8. În acest sens a se vedea A. Spassky, *Histoire des courants dogmatiques à l'époque des conciles oecuméniques*, t. I, *La question trinitaire*, Moscova, 1914, p. 490 ş. u. (în rusă); a se vedea şi J. Gribomont, „Notes biographiques sur S. Basile le Grand", în *Saint Basile. Évangile et Église*, t. 1, SO 36, Bellefontaine, 1984, p.120-121.

doxologiile liturgice treimice, Sfântul Vasile arată rolul propriu fiecăreia din Persoanele dumnezeiești în lucrarea de sfințire și locul lor specific în lauda eclezială, prin aceasta preluând de altfel termenii Sfântului Irineu. „Preoții, ucenicii apostolilor, scria Sfântul Irineu, descriu calea urmată de cei care sunt mântuiți și treptele urcușului lor: prin Duhul se ridică la Fiul, prin Fiul, la Tatăl, iar Fiul, la sfârșit, predă împărăția lui Dumnezeu și Tatălui, cum a spus Apostolul" (I Cor. 15, 24)[9].

Desigur, această mișcare ascendentă a urcușului duhovnicesc și a închinării treimice nu contrazice mișcarea inversă, descendentă, de întrupare a Dragostei dumnezeiești care izvorăște de la Tatăl, se manifestă prin Fiul și este împărtășită în Duhul Sfânt. În cea dintâi mișcare, Duhul se află la originea lucrării dumnezeiești, care acționează dinlăuntrul istoriei omenirii, începând cu Vechiul Testament, dând naștere lungului șir de martori care culminează cu venirea Domnului nostru Iisus Hristos, Care ni-L revelează pe Tatăl și ne introduce în intimitatea Acestuia. Cea de-a doua mișcare este cea a revelației treimice în care Duhul Sfânt apare drept țintă și plinătate a lucrării dumnezeiești; Cincizecimea este scopul Întrupării: „Foc am venit să arunc pe pământ" (Luc. 2, 49).

Să revenim acum la Sfântul Vasile. Vom regăsi la el aceste două mișcări ale harului treimic: „Drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește *de la* Duhul cel unul, (trece) *prin* Fiul cel unul (și ajunge) *la* Tatăl cel unul. Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împărătească (purced) *de la* Tatăl, (trec) *prin* Fiul cel unul și ajung *la* Duhul"[10].

Reiese cu toată limpezimea, așadar, din gândirea Sfântului Vasile, faptul că darul Duhului este condiția prealabilă pentru

9. *Adv. Haer.* V ,36; *cf.* SC 153, p. 459-461.

10. *De Spiritu Sancto,* XVIII, 47, PG 32, 153B; trad. fr. *Traité sur le Saint Esprit,* SC 17 bis, p. 413; trad. rom. Pr. Prof. Const. Cornițescu (*Despre Sfântul Duh,* în PSB 12, p. 62).

contemplarea Cuvântului, El Însuşi chip al Tatălui. Dar această lucrare a Duhului nu este exterioară omului, căci iluminarea, descoperirea lui Dumnezeu se săvârşeşte în adâncul fiinţei noastre, „când, ajutaţi de o putere iluminatoare (adică de Duhul), contemplăm frumuseţea lui Dumnezeu Celui nevăzut (adică a Fiului) şi de la Acesta ne ridicăm (cu ochii minţii) la spectacolul răpitor al Arhetipului (adică Tatăl), Duhul cunoaşterii este undeva de faţă. El dă celor ce iubesc adevărul puterea de a contempla Chipul, nu le arată dinafară chipul, ci îi conduce să-L cunoască prin (intermediul vieţii) în El"[11]. Este o lucrare întrutotul lăuntrică a Duhului dumnezeiesc în sufletele curăţite în chip deplin şi statornic; ba chiar şi în sufletele păcătoşilor, dar fără „a rămâne în cei care (...) resping cu uşurinţă harul pe care l-au primit"[12].

Sunt deci două mişcări ale harului treimic: descendentă şi ascendentă. Aceste două mişcări, cea ascendentă, respectiv cunoaşterea şi închinarea, şi, de cealaltă parte, cea descendentă, adică sfinţirea omului prin harul treimic, se fac întotdeauna prin Duhul şi întru Duhul. Acesta apare o dată ca săvârşitorul sfinţirii, unindu-ne cu Fiul, şi, prin El, cu Tatăl, dar şi ca mediul dumnezeiesc al lucrării Tatălui prin Fiul, mediu viu în care omul este în măsură să vadă lumina dumnezeiască, afându-se el însuşi în lumină, devenind lumină.

Alte texte ale Sfântului Vasile ne precizează şi ne confirmă acest rol iniţiatic şi iluminator al Duhului în ceea ce priveşte vederea lui Dumnezeu. „(Mângâietorul) strălucind precum străluceşte soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia în el însuşi Chipul (adică Fiul) Celui nevăzut (adică al Tatălui). În fericita contemplare a chipului vei vedea frumuseţea Arhetipului"[13].

11. *Ibid.*, PG 32, 153 A; SC 17 bis, p. 413; PSB 12, p. 61-62.
12. *Ibid.*, XXVI, 61, PG 32, 180 D; SC 17 bis, p. 469; PSB 12, p. 76.
13. *Ibid.*, IX, 23; PG 32, 109 B; SC 17 bis, p. 329; PSB 12, p. 39.

Şi iarăşi: „Închinarea în Duh luminează mintea noastră (...), Duhul, Cel ce arată în Sine divinitatea Domnului (...) Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Cărui imagine şi pecete este Fiul"[14].

Această acţiune iluminatoare a Duhului, Care ne preschimbă şi pe noi în lumină pentru a contempla lumina treimică, se regăseşte de-a lungul întregii tradiţii duhovniceşti a Ortodoxiei. Astfel, Sfântul Grigorie Palama afirmă de-a dreptul că facultatea suprafirească de a-L vedea pe Dumnezeu devine în noi în întregime lumină şi ne asimilează cu ceea ce vedem. „De se priveşte pe sine, vede lumină; de priveşte spre ceea ce vede, şi aceea este lumină; de priveşte spre aceea prin care se vede, şi aceea este lumină"[15].

Tot astfel, şi atunci când Nicolae Motovilov, ucenicul Sfântului Serafim al Sarovului, îl vede pe stareţ iluminat de harul dumnezeiesc: „Părinte, nu te pot privi. Din ochi îţi ţâşnesc fulgere. Chipul ţi-a devenit mai luminos decât soarele. Mă dor ochii...". Sfântul Serafim îi spune: „Nu te teme, prietene al lui Dumnezeu. Ai devenit tot aşa de luminos ca şi mine. Şi tu te afli acum în plinătatea Sfântului Duh, altminteri nu m-ai putea vedea"[16].

Când caută să exprime în mod adecvat interioritatea Duhului în inimile celor sfinţiţi, Sfântul Vasile foloseşte o imagine spaţială: „Duhul, spune el, este numit adesea „loc" *(chôra)* al celor care se sfinţesc" şi adaugă că Duhul Sfânt este cu ade-

14. *Ibid.*, XXVI, 64, PG 32, 185 A-C; SC 17 bis, p.477; PSB 12, p.78; *cf. Ep.* 226,3 către asceţi.

15. *Triades à la défense des saints hésychastes*, II, 3,36, tradus şi citat de J. Meyendorff, în *St.Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, col. *Maîtres spirituels*, Seuil, 1959, p.125; trad. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Filocalia*, 7, p.311.

16.I. Gorainoff, *Séraphin de Sarov*, col. *Théophanie*, DDB/Bellefontaine, 1979, p.177.

vărat „locul propriu pentru o veritabilă adorare... Zice Scriptura: *„Ia seama să nu aduci arderile de tot ale tale în orice loc, ci în locul pe care îl va alege Domnul Dumnezeul tău"* (cf. Deut. 12, 13-14). Care este deci arderea de tot spirituală? Este jertfa de laudă (adusă lui Dumnezeu). În care loc o aducem? În „locul" Duhului, aşa cum spune Domnul: „Adevăraţii închinători se vor închina Tatălului în Duh şi adevăr (Ioan 4, 23)... Duhul este cu adevărat *locul* sfinţilor, iar sfinţii sunt *locul* potrivit pentru Duhul, pentru că se oferă ca locuinţă lui Dumnezeu şi devin templul Lui"[17].

În aceste texte, schema triadică este imuabilă. La vederea Fiului veşnic şi, prin El, a Arhetipului, adică a Tatălui, ajungem întru (şi prin) Duhul. Nuanţa întrucâtva filosofică a acestui limbaj nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere intensitatea trăirii duhovniceşti pe care această vedere a luminii o implică la Sfântul Vasile.

Tema luminii treimice se regăseşte, desigur, la Sfântul Grigorie de Nazianz, dar într-o concepţie mai egalitară, în care cel care-L vede pe Dumnezeu trece de la Unul la Trei şi invers, copleşit de întreitul Soare, dar fără a se mai opri la mistagogie, la „mecanismul" vederii. Sfântul Vasile se situează „încă" (dacă putem spune aşa) în stadiul iconomiei treimice şi al urcuşului către Dumnezeu. Sfântul Grigorie, şi, împreună cu el, toată Biserica de Răsărit, face cu bună ştiinţă un pas mai departe în lauda treimică: „Nici n-am început bine să cuget la Unitate, că Treimea mă scaldă în strălucirea Sa. Nici nu am început bine să cuget la Treime, că mă reîntorc la Unitate. Când unul din Cei Trei mi se înfăţişează, mi se pare că este întregul; cu cât ochii mi se umplu, cu atât nu pot cuprinde ceea ce mă depăşeşte; căci în mintea mea, prea mărginită pentru a cuprinde măcar unul singur, nu mai rămâne loc pentru ceea ce este

17. *De Spiritu Sancto*, XXVI, 62, PG 32, 181 D-184 A; SC 17 bis, p. 473; PSB 12, p. 76,77.

mai presus. Când unesc pe cei Trei într-un singur cuget, văd o singură flacără, fără a putea cerceta sau despărţi lumina unificată"[18].

Dar contribuţia proprie a pedagogiei treimice a Sfântului Vasile rămâne statornic valabilă pentru a discerne caracterul şi rolul specific al fiecărei Persoane dumnezeieşti în lucrarea sfinţitoare.

Încă un cuvânt despre renumita „iconomie" doctrinală a Sfântului Vasile, adică despre prudenţa sa pastorală în formularea dumnezeirii Sfântului Duh, care evită să aplice Duhului termenii de „Dumnezeu" şi „de-o-fiinţă". Convingerea mea foarte profundă este că atitudinea Sfântului Vasile nu se poate explica numai prin această grijă pentru prudenţa pastorală. Geniul său teologic, ca şi tactul său duhovnicesc, l-au condus la aflarea cuvintelor potrivite pentru a vorbi despre dumnezeirea Duhului fără a şoca nu atât pe adversarii săi, cât pe cei temători şi şovăielnici, situând taina Sfântului Duh în cadrul unic şi personal al lucrării Sale sfinţitoare, în mişcarea însăşi de închinare, al cărei izvor şi putere este. În deplină coerenţă cu ansamblul operei sale trinitare şi cu efortul său de a stabili caracteristicile proprii ipostasurilor dumnezeieşti, Sfântul Vasile găseşte cuvintele potrivite pentru a vorbi de Duhul, acel limbaj care îi este propriu. Evitând „deofiinţimea" (identitate de fiinţă) pe care o va folosi prietenul său Grigorie, Sfântul Vasile afirmă egalitatea de închinare *(isotimia)* şi deci de slăvire care se cuvine Duhului. Astfel se situează de la bun început în limbajul liturgic, cel al evlaviei şi al trăirii duhovniceşti. Evitând termenii ontologiei de sorginte filosofică, precum „deofiinţimea", el îşi va alcătui un limbaj care exprimă sensul însuşi al evlaviei Bisericii faţă de Duhul, Cel care insuflă lauda şi este El însuşi ţintă a închinării treimice aduse de către făptură. Să remarcăm că Sinodul de la Constantinopol, din 381,

18. *Discours* XL, Sur le saint baptême, 41; cf. SC 358, p.295.

care avea să reabiliteze definitiv dogma dumnezeirii Sfântului Duh, reţine termenii inspiraţi de Sfântul Vasile: „Şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin prooroci".

A putut surprinde, desigur, tăcerea Sinodului de la Constantinopol, al cărui Simbol nu afirmă explicit dumnezeirea şi deofiinţimea Sfântului Duh, spre deosebire de Sinodul de la Niceea, care afirmase limpede cei doi termeni în legătură cu Cuvântul. Ne putem gândi că, după moartea Sfântului Vasile, Biserica va fi recunoscut în scrierile sale nu numai o atitudine de prudenţă doctrinală sau de politică eclezială de circumstanţă, ci un remarcabil simţ al certitudinii teologice, pe care o va omagia cu prilejul triumfului credinţei ortodoxe, doi ani după moartea sa. Mai mult, mă gândesc că, asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul, a cărui operă teologică şi mărturisire mucenicească au pregătit izbânda Ortodoxiei la cel de al VI-lea Sinod Ecumenic din 681, ori asemenea Sfântului Ioan Damaschinul, a cărui luptă teologică pentru apărarea sfintelor icoane a precedat cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, din 787, tot aşa truda teologică şi eclezială a episcopului Cezareii a asigurat temeiurile pentru afirmarea dumnezeirii Sfântului Duh la Sinodul de la Constantinopol, în 381.

II

HRISTOLOGIE PNEVMATICĂ

Am ajuns la cea de-a doua temă a prezentei comunicări, mai precis la problema centrală a expunerii mele. Care este locul Sfântului Duh în lucrarea mântuitoare a Cuvântului Întrupat şi - trecând de la iconomia mântuirii la comuniunea treimică din veşnicie - care este locul Duhului în fiinţa veşnică a Fiului?

Considerabilul efort al Sfântului Vasile în descrierea lucrării proprii fiecărei Persoane dumnezeieşti dă un relief cu totul deosebit acestei îndoite întrebări.

Aş dori să citez mai întâi două pasaje din Tratatul Sfântului Vasile despre Sfântul Duh, remarcabile în această privință. „Cine neagă că lucrările săvârşite de Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos, izvorâte din bunătatea lui Dumnezeu, în vederea mântuirii omului, s-au împlinit prin harul Duhului? Fie că cercetezi pe cele din trecut: binecuvântările patriarhilor, ajutorul dat prin lege, prefigurările, profeţiile, isprăvile răsunătoare din războaie, minunile drepţilor, fie că cercetezi pregătirile venirii Domnului în trup, toate au fost înfăptuite prin Duhul. În primul rând, El a fost prezent în însuşi trupul Domnului, fiindu-I ungere şi însoţitor nedespărţit, potrivit spuselor Scripturii: *„Peste Cel care vei vedea pe Duhul coborând şi rămânând peste El, Acesta este Fiul Meu cel iubit"* şi: *„Pe Iisus cel din Nazaret, pe Care L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt"*. Apoi, orice lucrare (a Fiului) se săvârşea în prezenţa Duhului. Duhul era de faţă chiar şi când Iisus a fost ispitit de diavol. *„Căci,* zice Scriptura, *Iisus a fost dus de Duhul în pustiu, pentru a fi ispitit"*. Şi când a săvârşit minuni, Duhul era de faţă. *„Pentru că,* zice, *dacă Eu scot demonii cu Duhul lui Dumnezeu..."* Nu L-a părăsit nici după ce a înviat din morţi. Pentru că, în lucrarea de reînnoire a omului, de a-i reda harul - pe care îl primise din suflarea lui Dumnezeu, dar îl pierduse -, Domnul, suflând peste ucenici, a zis: „Luaţi Duh Sfânt. Cărora veţi ierta păcatele, iertate vor fi şi cărora le veţi ţine, vor fi ţinute"[19].

Şi mai departe:

„Avea să vină Hristos, Duhul I-a luat-o înainte. Are loc întruparea, Duhul este nedespărţit. S-au săvârşit minuni, s-au

19. *De Spiritu Sancto*, XVI, 39, PG 32, 140B-D; SC 17 bis p. 385-387; PSB 12, p. 55.

acordat harismele vindecărilor, toate s-au făcut prin Duhul Sfânt. Demonii au fost alungaţi în numele Duhului lui Dumnezeu. Când diavolul a fost certat, Duhul era de faţă. Izbăvirea de păcat s-a făcut prin harul Duhului"[20].

La rândul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, în a *Cincea Cuvântare teologică despre Sfântul Duh,* foloseşte un limbaj asemănător: „Se naşte Hristos, (El) vine în lume; Se botează, dă mărturie; e ispitit, urcă (în Galileea), săvârşeşte minuni, Se mărturiseşte împreună (cu Duhul); Se înalţă, Îi urmează"[21].

Pe de altă parte, în Predica sa despre Cincizecime, Sfântul Grigorie descrie faptele Duhului ca urmând faptelor pământeşti ale lui Hristos: „Lucrarea trupească a lui Hristos se încheie şi începe lucrarea Duhului"[22].

Sfântul Grigorie este chiar reticent în a spune că Duhul lucrează în Hristos: „N-aş spune că Duhul lucra în Hristos, căci sălăşuia în El nu ca făptuitor, ci ca unul care însoţeşte o fiinţă de aceeaşi cinstire"[23].

Deja presimţim ecourile născânde ale polemicii hristologice, în care Nestorie va fi condamnat tocmai pentru că a acordat un loc excesiv Sfântului Duh în viaţa lui Hristos, în dauna integrităţii Persoanei Sale dumnezeieşti.

Teodor din Mopsuestia, prieten al Capadocienilor, va spune că „Hristos avea nevoie de Duhul pentru a-l învinge pe diavol, pentru a săvârşi minuni, pentru a învăţa ceea ce are de făcut"[24]. Cu aceasta îşi asuma deja riscul supraevaluării omenităţii lui Hristos, în sensul a ceea ce Părintele Florovsky numea un

20. *Ibid.,* XIX, 49; PG 32, 157A; SC 17 bis, p. 419-421; PSB 12, p. 64.

21. *Discours* XXXI, 29, PG 36, 165B,; SC 250, p. 333;. trad. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cele cinci cuvântări teologice ale celui între Sfinţi Părintelui nostru Grigorie de Nazianz,* p. 114.

22. *Discours* XLI, 5, PG 436 B; SC 358, p. 325.

23. *Ibid.,* 11; PG 444B; SC, p. 339.

24. PG 66, 996B.

„maximalism antropologic", prin considerarea omenităţii lui Hristos drept receptacol pasiv al Duhului, pierzând din vedere că Mântuitorul este, înainte de toate, sălaşul împărătesc, lăcaşul viu şi unic al prezenţei depline a Duhului, care Îi este proprie.

Sfântul Ioan Gură de Aur va găsi termeni mai echilibraţi pentru a afirma dumnezeirea lui Hristos, fără a se teme că diminuează lucrarea Duhului. El nu ezită să afirme că „Hristos este acoperit de pretutindeni de către Duhul Sfânt"[25], că „este plin de Duhul dintru început"[26], că „este uns de Duhul în întregime"[27], că „Iisus este duhovnicesc pentru că Duhul Însuşi L-a zidit; Dumnezeu Cuvântul şi întreaga energie a Duhului sălăşluiesc în El"[28].

Pentru Părinţii Capadocieni şi pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, a vorbi despre prezenţa Duhului în Iisus în diferitele momente ale vieţii Sale pământeşti înseamnă înainte de toate a aminti că însuşi Numele de „Hristos" este un nume treimic, „pnevmatofor" prin excelenţă. Scripturistic, epifania treimică se împlineşte în chipul cel mai deplin la botezul lui Iisus în Iordan, prin bunăvoinţa Tatălui şi odihna Duhului peste El.

„În primul rând, spune Sfântul Vasile, Duhul a fost prezent în însuşi trupul Domnului, fiindu-i ungere şi însoţitor nedespărţit"[29].

În comentariul său la Psalmul mesianic 44, Sfântul Vasile scrie că „trupul Domnului a fost uns cu o ungere adevărată, prin pogorârea peste el a Duhului Sfânt care este numit „untdelemnul bucuriei". Domnul este uns „mai mult decât părtaşii Săi", adică mai mult decât toţi oamenii care se împărtăşesc de Hristos. Căci aceştia nu primesc decât o împărtăşire parţială a

25. C. *Anom.*, 6, 6.
26. *Hom. in Epiph.*, 9, 3.
27. *Hom. in Ps.* 44.
28. *Hom. in Haebr.*, 15, 2.
29. *De Spiritu Sancto*, XVI, 39; PG 32, 140 C; SC 17 bis, p. 387; PSB 12, p. 55.

Duhului, în timp ce Duhul Sfânt care coboară peste Fiul lui Dumnezeu, cum spune Ioan (1, 32), rămâne în El. În chip foarte fericit este numit Duhul „untdelemnul bucuriei", căci una din roadele Duhului este bucuria (...) *Cuvântul profetic despre Mântuitorul priveşte atât firea dumnezeiască, cât şi iconomia întrupării*"[30].

Sfântul Grigorie de Nazianz dezvoltă aceeaşi temă, diminuând însă, aşa cum am văzut, energia, adică lucrarea activă a Duhului în Iisus. „Dar El este „Hristos" (Unsul) din cauza „dumnezeirii". Căci aceasta este ungerea omenităţii Lui, pe care o sfinţeşte nu prin lucrare, ca pe ceilalţi „hristoşi" (unşi), ci prin prezenţa întreagă a Celui care lucrează ungerea, prezenţă care face să fie numit om Cel ce unge şi să facă Dumnezeu pe Cel uns"[31].

Ungerea este un simbol foarte potrivit pentru a exprima strânsa înrudire dintre Hristos şi Duhul. Sfântul Grigorie de Nyssa ne arată aceasta într-un limbaj plin de imagini: „Nu este nici o distanţă între Duhul şi Fiul, între Uns şi Ungere, sau între Împărat şi Împărăţie, sau între Înţelepciune şi Duhul Înţelepciunii, sau între Adevăr şi Duhul adevărului, sau între Putere şi Duhul Puterii. Dar, tot aşa cum Fiul este în veci contemplat în Tatăl, (acest Fiu) care este Înţelepciune, Adevăr, Sfat, Putere, Cunoaştere şi Înţelegere, tot aşa Duhul este în veci contemplat în Fiul, (acest Duh) care este Duhul Înţelepciunii, al Adevărului, al Sfatului, al Înţelegerii şi a tot ceea ce este numit Fiul"[32].

Un alt pasaj, extras din Tratatul său despre Sfântul Duh, scris după cât se pare chiar înaintea Sinodului de la Constantinopol din 381, precizează:

30. *Comm. in Ps.*, 44, 8.

31. *Discours* XXX, 21 (2-ème discours théologique), PG 36, 132 B; SC 250, p. 273.

32. *C. Eun.*, II, 2.

„Noțiunea de ungere sugerează prin lucruri tainice că între Fiul și Duhul nu este nici o distanță. Într-adevăr, tot așa cum între suprafața trupului și ungerea cu untdelemn, nici rațiunea nici senzația nu cunosc nici un mijlocitor, tot așa de nemijlocită este și atingerea Fiului de Duhul, astfel încât cel care va lua părtășie cu Fiul prin credință să întâlnească mai întâi untdelemnul prin atingere. Cu adevărat, nu există nici o parte care să fie lipsită de Duhul Sfânt. Iată de ce mărturisirea că Fiul este Domn se face în Duhul Sfânt pentru cei care o primesc, Duhul venind din toate părțile în întâmpinarea celor care se apropie cu credință. Astfel, dacă Fiul este Împărat prin firea Sa, și dacă Duhul este vrednicia împărătească cu care este uns Fiul, cum s-ar mai putea închipui lipsirea de Împărăția din sine după fire?"[33].

În sfârșit, această intimitate reciprocă a lui Hristos cu Duhul depășește la infinit timpul Întrupării mântuitoare. Ungerii de către Duhul a omenității lui Hristos îi corespunde taina unității și a comuniunii negrăite a Duhului cu Fiul din vecie: „Cuvântul profetic (al Psalmistului) despre ungerea Mântuitorului, spune Sfântul Vasile, privește atât firea dumnezeiească, cât și iconomia întrupării"[34].

S-ar putea înmulți cu ușurință citatele pentru a arăta că acest paralelism dintre Cuvântul și Duhul sau, pentru a prelua limbajul Sfântului Vasile, această deplină și desăvârșită participare *(koinonia)* a Duhului la viața dumnezeiască este trăită în concretețea rugăciunii liturgice, a expresiei duhovnicești și a contemplării treimice. Regăsim acest paralelism până și în ordinea calificativelor atribuite de Sfântul Vasile Cuvântului și Duhului în Partea pregătitoare a anaforalei bizantine care-i poartă numele: „Cuvântul și Duhul, scrie Vladimir Lossky rezumând gândirea Capadocienilor, sunt de nedespărțit în acțiu-

33. III, PG 45,1321.
34. *Comm. in Ps.*, 44,8.

nea lor de manifestare a Tatălui ca două raze ale aceluiaşi soare, sau, mai curând, ca „doi noi sori"[35].

L-aş cita aici pe Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru care „Tatăl este izvorul Puterii, Fiul este Puterea Tatălui, iar Sfântului Duh este Duhul Puterii"[36]. Sfântul Grigorie de Nyssa exprimă această noţiune de paralelism dintre Fiul şi Duhul, vorbind şi de o „însoţire" a Cuvântului de către Duhul, expresie pe care am mai întâlnit-o în două rânduri la Sfântul Grigorie Teologul. „Ni s-a făcut cunoscută existenţa unui Duh al lui Dumnezeu, care însoţeşte Cuvântul şi manifestă lucrarea Sa (tot aşa cum cuvântul nostru este însoţit de răsuflare)"[37].

CONCLUZIE

Să tragem o concluzie, în câteva cuvinte, după un parcurs şi aşa prea scurt şi prea grăbit, deci în mod inevitabil superficial, prin învăţătura atât de bogată şi nuanţată a celor trei Părinţi Capadocieni. Tradiţia ortodoxă i-a supranumit „treimea care a cântat Treimea". Este vădită, într-adevăr, adânca înrudire, „comuniunea" de duh şi de gândire dintre Sfântul Vasile şi prietenul, respectiv fratele său, care i-au continuat cugetarea şi lupta. Cei doi Grigorie au dus la bun sfârşit elaborarea terminologică şi doctrinară a tainei treimice, iniţiată de Sfântul

35. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, 1944, p. 60, citându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz, *Discours* XXXI, 32, PG 36, 169B, SC 250, p. 340-341. Îi citez în detaliu pe Părinţii Capadocieni, în studiul meu „Liturghie şi eclezi-ologie treimică la Sf.Vasile" inclus în prezentul volum.

36. *Cuv. despre Duhul Sfânt*, 13.

37. *Grande catéchèse* I,2. Această idee a „însoţirii" Cuvântului de către Duhul a fost subliniată în mod remarcabil de către Pr. J. Meyendorff, încă din 1950, în studiul său despre „purcederea Sfântului Duh la Părinţii Răsăriteni", în *Russie et chrétienté*, Paris, 1950, nr.3-4, îndeosebi la p.169. Importanţa acestei noţiuni în problema *Filioque* este uriaşă.

Vasile, cu o asemenea afinitate clarvăzătoare, încât se mai discută şi acum asupra paternităţii cutărei scrisori sau omilii.

Cu toate acestea, caracteristica specifică fiecăruia dintre cei trei Capadocieni iese în evidenţă cu putere. La Sfântul Vasile, dimensiunea pastorală şi pedagogică a operei sale şi-a pus pecetea pe iconomia sa doctrinară. Una din liniile de forţă ale cercetării sale teologice rămâne sensul rolului propriu fiecăruia din Ipostasurile dumnezeieşti şi mai ales cel al pedagogiei Duhului Sfânt.

Sfântul Grigorie de Nazianz va fi pentru totdeauna iluminat şi copleşit de întreitul soare al Dumnezeirii Treimii, al cărui cântăreţ şi herald s-a făcut. În timp ce legăturile Sfântului Vasile cu Sfântul Efrem şi cu tradiţia siriană sunt foarte probabile, Sfântul Grigorie, ucenic al lui Didim, este mai apropiat de tradiţia alexandrină. El va fi mai reticent decât Sfântul Vasile în investigarea tainei omenităţii lui Hristos şi a modului tainic al prezenţei Sfântului Duh în aceasta („prezent, spune el, dar nu lucrător"), din teama de a nu diminua rolul personal al Cuvântului întrupat.

Sfântul Grigorie de Nyssa va insista asupra legăturii dintre Uns şi Ungere, dintre Hristos şi Duh, punând bazele unei teologii a numelor divine ca energii veşnice (Împărăţie, Înţelepciune, Ungere) comune Persoanelor treimice, dar asumate de fiecare dintre Acestea potrivit modului Său propriu şi unic. Se poate vorbi chiar de o hristologie şi o pnevmatologie a energiilor divine, şi deci a darurilor divine către lume.

Vedem astfel bine formulat, la cel mai tânăr dintre Capadocieni, temeiul teologiei energiilor aşa cum avea să fie dezvoltată, în context hristologic, la Sfântul Chiril al Alexandriei, pe de o parte, şi, pe de altă parte, la Sfântul Grigorie Palama, în apărarea învăţăturii despre sfinţirea şi îndumnezeirea făpturii.

Un ultim cuvânt despre Părintele antiohian pe care tradiţia bizantină l-a pus alături, în celebrarea sa liturgică, de Sfântul

Vasile cel Mare şi de Sfântul Grigorie Teologul: Sfântul Ioan Gură de Aur. El este purtătorul de cuvânt cel mai autorizat al tradiţiei exegetice şi hristologice a şcolii din Antiohia. Sfântul Ioan Gură de Aur va arăta cât de nedespărţit de Duhul este Iisus în omenitatea Sa, într-o transparenţă reciprocă, încât, de acum înainte, Duhul poate odihni peste orice făptură, călăuzind-o de la chipul originar la asemănarea ultimă. Sfântul Ioan Gură de Aur nu va ezita să afirme cu putere că Iisus era duhovnicesc, întrucât Duhul îl zidise, şi că Duhul lucra prin omenitatea lui Iisus în care sălăşluia ca într-un templu.

În toate aceste texte se desluşeşte, chiar la o lectură grăbită, atâta înţelepciune, atâta îndrăzneală strunită, atâta prudenţă pastorală, şi, mai presus de toate, în deplină comuniune şi fidelitate faţă de credinţa Bisericii păstrată prin tradiţie, o privire iubitoare asupra lui Hristos Iisus, Templu desăvârşit după dumnezeirea Sa veşnică şi după omenitatea Sa care este şi a noastră, Templu desăvârşit al Duhului Tatălui şi Dătător al Duhului pentru viaţa lumii.

III

ÎNĂLŢARE ŞI LITURGHIE

ÎNĂLŢAREA ŞI ARHIERIA LUI HRISTOS ÎN LEGĂTURA LOR CU CULTUL

Înainte de a studia taina Înălţării şi taina Arhieriei lui Hristos în proiecţia lor liturgică, ne vom ocupa, într-o parte preliminară, cu situarea acestora în contextul Noului Testament şi al tradiţiei primare. Apoi, vom arăta în ce mod cultul divin este o participare sacramentală la acestea.

A

În Noul Testament şi în tradiţia primară

O analiză propriu-zisă a datelor neotestamentare ne-ar îndepărta de subiectul propus şi ne-ar depăşi competenţa. Vom aminti totuşi că Biserica a operat o selecţie lucidă între diferitele relatări şi descrieri ale Înălţării lui Hristos, cunoscute încă de la mijlocul secolul al II-lea, şi că a ştiut să elimine cu fermitate din canonul Noului Testament povestirile apocrife, care dezvăluiau, cu naivitate, dar şi cu îndrăzneală, modul în care Hristos S-a înălţat şi a străbătut cerurile, spre uimirea cetelor îngereşti. Din mărturiile atât de diferite privind Înălţarea, din multitudinea de amănunte, Biserica a reţinut în Sfânta Scriptură doar aspectul *pământesc* şi cel *transcendent* al tainei Înălţării. Aspectul pământesc îl constituie afirmaţiile martorilor oculari, apostolii, care relatează cu smerenie expe-

rienţa lor tangibilă privind despărţirea de Hristos Înălţat la cer şi reîntoarcerea lor la Ierusalim „cu bucurie mare" (Luc. 24, 52). Este bucuria paradoxală a despărţirii, bucurie reală datorată certitudinii cu privire la venirea celuilalt „Mângâietor" pe care Iisus li-L făgăduise (Luc. 24, 49; Ioan 16, 7), şi întru care va fi El Însuşi prezent în lume. Aspectul transcedent al tainei, singurul care contează pentru credinţă, este „Înălţarea lui Hristos cel înviat în lumea dumnezeiască a slavei. Este limpede că înălţarea nevăzută, transcendentă, a lui Hristos cel înviat în lumea dumnezeiască, este partea esenţială a tainei. Plecarea Sa văzută de pe acest pământ nu este decât un aspect secundar. Aceasta explică faptul „că tradiţia creştină primară insistă atât de mult pe afirmarea esenţială a triumfului ceresc al lui Hristos"[1]. Descrierea Înălţării se regăseşte într-un mare număr de izvoare ale tradiţiei primare, atât în Apocrife (Înălţarea lui

1. P. Benoît, *L'Ascension, Revue Biblique,* 5 (1949), p. 195. Aproape că nu mai este necesar să insistăm asupra faptului că, potrivit mărturiei Evangheliştilor, Înălţarea lui Hristos de-a dreapta Tatălui comportă o dublă învăţătură: a) cea a suirii Sale în slava Tatălui; „dreapta Tatălui" nu trebuie înţeleasă în sens spaţial, ci în sensul slavei şi cinstirii care se cuvin Cuvântului Întrupat şi pe care Acesta le avea mai înainte de facerea lumii. Înălţarea lui Hristos semnifică deosebirea şi distanţa substanţială dintre Ziditor şi zidirea Sa, dintre veşnic şi temporal. Ea implică de asemenea legătura indisolubilă, puntea (de unde *pontifex*) dintre aceste două ordine ireductibile.Într-adevăr, Hristos S-a înălţat de-a dreapta Tatălui unit cu firea omenească preaslăvită. Această taină de nepătruns pentru raţiunea firească este temeiul dogmei Înălţării; b) a doua învăţătură a Noului Testament este cea a prezenţei lui Hristos în lume (Mat. 28,20). Această prezenţă este făcută reală prin lucrarea Sfântului Duh care dă mărturie despre Hristos, care este Duhul lui Hristos, care-L perpetuează în Biserică,prin viaţa sacramentală, cea care ne încorporează în Hristos. Această îndoită prezenţă a lui Hristos de-a dreapta Tatălui şi în lume nu implică nici o contradicţie, ba mai curând o soluţionează într-o „antinomie", căci prezenţa lui Hristos prin Sfântul Duh nu este altceva decât înălţarea noastră pe urmele Lui în slava şi intimitatea Tatălui. Pr. Serghie Bulgakov a scos bine în evidenţă acest dublu aspect - pământesc şi ceresc - al Înălţării şi al Arhieriei lui Hristos în *L'Agneau divin* (capitolul despre Arhieria lui Hristos şi Înălţarea Cuvântului întrupat, trad. fr., Paris, Aubier, 1943).

Isaia, Epistola Apostolilor, Apocalipsa lui Petru), cât și la Sfinții Părinți (Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur, Ambrozie, Ioan Damaschinul, Grigorie Palama).

În general, Părinții reproduc nu numai povestirile evangheliștilor, ci și datele scrierilor apocrife, relatând Înălțarea lui Hristos care străbate cerurile, spre uimirea și admirația puterilor îngerești în fața acestui triumf al Mântuitorului, Care se reîntoarce în ceruri cu trup omenesc, pentru a „așeza" acolo omenitatea noastră, chiar pe tronul dumnezeiesc. Aceasta este tema principală a sărbătorii Înălțării, expresie liturgică a aceleiași tradiții primare. Adevărul esențial pe care Biserica ni-l împărtășește este acela că Înălțarea lui Hristos nu reprezintă doar un moment din viața pământească a lui Iisus, ci un eveniment care se desfășoară în sfera făpturilor spirituale, unde își dobândește adevăratele dimensiuni cosmice.

În elaborarea treptată a temei Înălțării, un rol de prim ordin l-au jucat anumiți psalmi mesianici, cum este Psalmul 23, 7-10 (dialogul dintre îngeri, uimirea lor la trecerea lui Hristos în slavă, străbătând cerurile; această sub-temă lipsește din Noul Testament, însă Apocrifele și Părinții Bisericii o leagă adesea de taina Înălțării Domnului), Psalmul 67, 19 (suirea lui Mesia întru cele de sus și eliberarea celor robiți, cu aplicare la Înălțare în Efes. 4, 7-9), în sfârșit, și îndeosebi, Psalmul 109, 1-4 (șederea lui Mesia-Împărat de-a dreapta Tatălui și izbânda Sa împotriva dușmanilor, idee reluată în I Cor. 15, 21-26; Rom. 8, 34; Evr. 10, 12-13, Simbolul niceo-constantinopolitan, Părinții Bisericii).

În timp ce tema Înălțării și a șederii de-a dreapta Tatălului este atestată la autorii neotestamentari și în Biserica primară, sărbătoarea propriu-zisă a Înălțării nu apare ca atare decât începând din secolul al IV-lea, mai întâi în Biserica din Ierusalim, care voia să pomenească tainele Mântuirii noastre chiar în locul și la data la care se petrecuseră. Începând așadar cu

secolul al IV-lea, întâlnim predici rostite în ziua sărbătoririi Înălţării (Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur). Se pare că Biserica pre-niceeană comemora Înălţarea cu prilejul sărbătorii Cincizecimii şi că, în general, perioada pascală (50 de zile) era consacrată celebrării comune şi indivizibile a slăvitelor taine ale lui Hristos, fără a evidenţia în mod deosebit Înălţarea, ci într-o contemplare unică a aceleiaşi mişcări ascensionale de proslăvire Mântuitorului nostru în Înviere şi Înălţare.

B

Dimensiunea cerească a mântuirii în Epistola către Evrei[2]

1. - Epistola către Evrei, ca şi Apocalipsa, ne descoperă, mai mult decât celelalte cărţi ale Noului Testament, *aspectul ceresc al jertfei Mielului dumnezeiesc:* aici, lucrarea mântuitoare a lui Mesia este esenţial jertfelnică. Prin jertfa de bună voie a Fiului, omenirea este reconciliată cu Tatăl, Care primeşte această jertfă. Sfântul Pavel exprimă această idee într-un text care se referă direct la Înălţare: *„Iar Hristos, venind Arhiereu al bunătăţilor viitoare, (...) a intrat o dată pentru totdeauna în*

2. O întrebare legitimă este aceea de a şti dacă noţiunea de Jertfă pe care o dezvoltă Epistola către Evrei corespunde pe deplin lucrării mântuitoare a lui Hristos, altfel spus, dacă terminologia referitoare la jertfă a acestei Epistole nu a fost aplicată liturghiei euharistice în mod prea sistematic şi arbitrar în tradiţia primară. În această polemică multiseculară în care teologii reformaţi şi catolici se înfruntă în problema caracterului de jertfă al Euharistiei, aş dori să menţionez, în special pentru partea protestantă, recenta carte a lui Max Thurian, *L'Eucharistie* (Neuchâtel et Paris, 1959, 278 p). Autorul caută să repună în valoare ideea de jertfă liturgică. Pr. Spicq a demonstrat pe larg afinităţile neotestamentare ale Epistolei către Evrei: cf. „L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Epître aux Hébreux", în *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel et Paris, 1950, p. 258-269; *L'Epître aux Hébreux*, I, Introducere, Paris, 1952, p. 109-168. Cf. Congar, *Le Mystère du Temple*, Paris, Cerf, 1958, p.170.

Sfânta Sfintelor (...) cu însuşi sângele Său şi a dobândit o veşnică răscumpărare" (Evr. 9, 11; cf. 4, 14; 8, 1; 9, 24; 10, 12-23; 12, 2). Această Sfântă a Sfintelor, Prezenţă slăvită a Tatălui, este altarul ceresc, *preînchipuit* de Templul din Ierusalim, căruia jertfelnicul altarelor din bisericile noastre îi este *reprezentarea sacramentală*[3]. Arhieria pe care Iisus a exercitat-o în timpul vieţii Sale pământeşti, este veşnică, ea se situează în altarul ceresc pe care trebuie să-l slujească; în cer este primită jertfa crucii, în faţa altarului ascuns al slavei dumnezeieşti. Odată cu Înălţarea Sa, Iisus este intronizat de-a dreapta Tatălui, pătrunde în altarul ceresc şi atunci se împlineşte făgăduinţa dumnezeiească *„Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec"*. Preoţia împărătească după rânduiala lui Melchisedec *se exercită în prezenţa Tatălui: „Hristos n-a intrat într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini - închipuirea celei adevărate - ci chiar în cer, ca să se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu"* (Evr. 9, 24) unde mijloceşte pentru neamul omenesc şi de unde dăruieşte bunătăţile viitoare (Evr. 9, 11).

2. - În această dublă perspectivă - pământească şi cerească - a Tainei Mântuirii noastre, aşa cum o aflăm în Epistola către Evrei, putem înţelege *lucrarea lui Hristos înălţat la ceruri în raport cu jertfa Sa*. Paştile însângerat şi slăvit al lui Hristos, Învierea din morţi, Înălţarea la ceruri şi şederea de-a dreapta Tatălui s-au împlinit în istorie, în „vremea cea din urmă", o dată pentru totdeauna, şi au ecou universal, o rezonanţă cos-

3. Pr. Congar şi-a consacrat cartea sa, *Le Mystère du Temple*, studiului iconomiei Prezenţei lui Dumnezeu în Vechiul şi Noul Testament. El arată în chip magistral în ce fel Templul şi jertfele Vechiului Legământ sunt înlocuite de Însăşi Persoana Mântuitorului, al Cărui Trup este adevăratul altar al Dumnezeirii şi în ce mod această Prezenţă se continuă în Biserică, templu al lui Dumnezeu, şi în creştin, templu al Duhului Sfânt, şi, în sfârşit, în ce mod această prezenţă se realizează în dimensiunea pământească şi în cea eshatologică, în ceruri, în zilele din urmă.

mică. Nu trebuie însă pierdută din vedere dimensiunea cerească, supraistorică, a Tainei mântuirii noastre, care cuprinde şi adună „vremea" preştiinţei dumnezeieşti (I Petru 1, Apoc. 13, 8; 17, 8), vremea pregătirii şi a viziunilor profetice, vremea realizării istorice sub domnia lui August şi cea a lui Tiberiu, vremea Bisericii între Înălţare şi Parusie, în sfârşit, vremea judecăţii universale, „când timp nu va mai fi (...) atunci va fi săvârşită taina lui Dumnezeu" (Apoc. 11, 6-7). Nu avem dreptul să introducem în viziunea cerească a acestei taine concepţia noastră liniară despre timp. Felul ceresc de a privi realităţile ne este ascuns, dar revelaţia acestora ne este dată în experienţa liturgică a Bisericii. Orice viziune profetică a Tainei tinde să suprapună şi să amestece timpurile pe care le deosebim în dezvoltarea lor istorică[4].

Preoţia cerească a lui Hristos constituie nucleul însuşi al tainei, reprezentarea cerească şi extratemporală a mântuirii în istorie. Cele două planuri - ceresc şi istoric - nu pot fi despărţite, dar trebuie totuşi deosebite: deşi jertfa însângerată a Fiului lui Dumnezeu se săvârşeşte pe pământ, ea este primită în cer, căci ţinta finală a Dramei pascale este Tatăl nostru Care este în ceruri. Întreaga lucrare pământească a lui Hristos trebuie de altminteri contemplată în această perspectivă cerească.

„Iisus S-a jertfit pe Golgota, scrie Mgr. Cassien, dar sângele Şi l-a oferit, ca Preot, în Cortul ceresc. Ofranda presupune jertfa. Învăţătura Epistolei către Evrei nu elimină Golgota, dar slujirea preoţească a lui Hristos pe care această jertfă o scoate în evidenţă se raportează nu la Golgota, ci la Cortul ceresc. Aceste două momente sunt strâns legate. Moartea lui Iisus pe Cruce are loc într-un punct determinat din spaţiu şi într-un

4. A se vedea proorociile Vechiului Testament, cuvântările lui Iisus privind distrugerea Ierusalimului şi sfârsitul lumii, apoi viziunile apocaliptice ale lui Ioan pe care nu suntem în stare să le transpunem ca atare în urzeala istorică asa cum o trăim şi cum ne-o reprezentăm.

moment determinat din timp. Golgota se raportează la istorie. Altarul ceresc este în afara timpului și în afara spațiului. Doar în mod condițional se poate vorbi despre Cortul ceresc ca „loc" al jertfei lui Hristos. Dar temporalul și extratemporalul sunt date într-o unitate indivizibilă în Epistola către Evrei"[5].

Jertfa lui Hristos este deci adusă și împlinită o dată pentru totdeauna, este desăvârșită și bineplăcută Tatălui, Cincizecimea fiindu-i dovada de netăgăduit. Dar moartea lui Hristos își dobândește deplinul sens doar în perspectiva jertfei cerești aduse în veci de Hristos. Mijlocirea Sa preoțească pentru păcătoși nu poate fi decât permanentă[6].

Desigur, tema arhieriei cerești a lui Hristos în Epistola către Evrei nu epuizează conținutul mijlocirii veșnice a lui Hristos pentru oameni. Epistola Îl mai numește pe Marele Arhiereu ceresc și *Înaintemergător:* „Dincolo de catapeteasmă, unde Iisus a intrat pentru noi ca *Înaintemergător,* fiind făcut Arhiereu în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (Evr. 6, 20). Din acest text reiese un adevăr de cea mai mare importanță pentru înțelegerea cultului creștin, și anume că Iisus a intrat în cer nu numai ca Arhiereu, ci și ca „Înaintemergător pentru noi"[7]. Pătrunzând înlăuntrul Sfintei Sfintelor, El ne

5. Mgr.Cassien, *Le Christ et la première génération chrétienne,* Paris, 1950, p.270 (în lb.rusă).

6. Calvin a arătat limpede valoarea elementului ceresc al Mântuirii: „Tot ceea ce pare pământesc în Hristos la prima vedere trebuie să fie privit duhovnicește cu ochii credinței. Astfel, trupul Său, pe care Și l-a luat din sămânța lui Avraam, a fost de viață dătător în măsura în care era Templul lui Dumnezeu; până și moartea lui Hristos a fost viața întregii lumi, ceea ce este desigur un lucru mai presus de fire. Astfel, Apostolul nu privește doar proprietatea firii omenești, ci mai curând virtutea tainică a Sfântului Duh, care este cauza pentru care moartea lui Hristos nu are nimic pământesc... Vărsarea sângelui Său era exterioară, dar spălarea păcatelor era lăuntrică și duhovnicească; pe scurt, El a murit pe pământ, dar virtutea lucrătoare a morții Sale provenea din cer" (Despre Evrei 8, 2-4). Citat de Spicq, *op. cit.,* p. 315, nota 1).

duce şi pe noi, în urma Sa, în intimitatea vieţii treimice inaccesibile până atunci omenirii căzute, în sânul Slavei dumnezeieşti, a cărei imagine biblică era Sfânta Sfintelor din Templul din Ierusalim. Se formează o procesiune solemnă şi o sumedenie de martori Îl urmează lui Hristos în slavă (cf. Evr. 12, 12-14; 13, 14; I Tes. 4, 17).

„Fiul şi fiii merg împreună, asociaţi şi solidari în aceeaşi lucrare („părtaşi ai lui Hristos", Evr. 3, 14), asemenea unui Păstor cu turma Sa (Evr. 13, 20); ei alcătuiesc unul şi acelaşi grup în mers. Trebuie deci să ne închipuim intrarea Marelui Arhiereu în prezenţa lui Dumnezeu ca pe aceea a unui înaintemergător (6, 20). El arată calea, El o străbate primul, o inaugurează şi o sfinţeşte (10, 19-20); credincioşii nu trebuie decât să-L urmeze pentru a pătrunde la rândul lor în cer..."[8].

Locul privilegiat unde se formează această procesiune este Biserica, templul lui Dumnezeu, în fruntea căreia se află Marele Preot Însuşi (10,21 şi urm.) iar momentul prin excelenţă este liturghia euharistică a comunităţii, care este una cu ofranda cerească a lui Iisus. Cultul euharistic este o proiecţie liturgică, deci, a cultului ceresc adus de Marele Arhiereu Iisus, dar şi memorialul jertfei istorice a lui Hristos pe Cruce.

C

Înălţarea în cultul euharistic

Liturghia euharistică este actul comun al Bisericii prin care aceasta îşi împlineşte vocaţia sacerdotală. Biserica participă într-adevăr la misiunea sacerdotală a dumnezeiescului său Mire (cf. Ieş. 18, 6; I Petru 2,-9; Apoc. 5, 10). În cultul eu-

7. Cf. Mgr. Cassien, „Jésus le Précurseur", în *Theologia*, 27 (1956), Atena; cf. şi Pr. Congar, *op. cit.*, p. 205-207.

8. C. Spicq, O. P., *L'Epître aux Hébreux*, t. I, Introd., p. 301.

haristic, întreaga Biserică se asociază jertfei lui Hristos; ea este, prin mijlocirea slujitorului hirotonit, una cu Marele Preot al cultului celui nou și mijlocește pentru neamul omenesc *in Christo* în fața tronului dumnezeiesc. Cultul Bisericii constituie, așadar, în același timp, o reprezentare liturgică și sacramentală a jertfei de pe cruce și a preoției cerești a lui Iisus, în care cele două aspecte - pământesc și ceresc - ale slujirii Sale sunt totodată comemorare și „proiecție".

„Aceeași corelare, scrie episcopul Cassien, care există între moartea lui Hristos pe Golgota, în timp, și jertfa Sa în Cortul ceresc, în afara timpului, trebuie afirmată și între jertfa cerească și euharistiile altarelor pământești"[9].

Aspectul pământesc (jertfa de pe Cruce și Învierea) este comemorat în memorialul Patimilor, în relatarea de către preotul slujitor a ultimei porunci a lui Hristos („aceasta să faceți spre pomenirea Mea"), în repetarea acelorași cuvinte rostite de către Iisus la instituirea Cinei celei din urmă.

Aspectul ceresc al jertfei lui Hristos (ofranda și mijlocirea Sa pe lângă tronul dumnezeiesc) nu mai este comemorat căci, așa cum am văzut, transcende timpul și spațiul. Nefiind situat în trecut, nu poate fi decât obiect al unei invocări, al unei „epicleze" adresate Tatălui ceresc, în care Biserica se alătură mijlocirii sacerdotale a lui Hristos și roagă pe Dumnezeu să trimită Duhul Sfânt peste darurile aduse la altar și peste credincioșii care-l înconjoară pe preotul săvârșitor. Epicleza, invocarea Sfântului Duh, așteptarea venirii Sale peste darurile comunității, își are corespondentul, deci, în istoria evanghelică a perioadei de zece zile dintre Înălțare și Cincizecime, când Apostolii erau adunați în templu (Luc. 24, 53) și în „încăperea de sus" (Fapt. 1, 13), așteptând cu bucurie venirea Mângâietorului făgăduit lor de Hristos.

9. Mgr. Cassien, *op. cit.*, p.272.

Aceste două aspecte, memorial şi epicleză, sunt desigur nedespărţite, dar trebuie deosebite, căci darul Duhului Sfânt este garanţia acceptării jertfelor euharistice de către Tatăl ceresc: prin această pogorâre a Sfântului Duh, se întăreşte unitatea turmei Păstorului ceresc. Întărită cu darurile Cincizecimii, aceasta se îndreaptă către altarul ceresc pe urmele Înaintemergătorului.

Dimensiunea cerească a liturghiei ortodoxe rezultă din natura însăşi a Bisericii. Biserica, în fiinţa sa lăuntrică, nu este doar o aşteptare a Împărăţiei lui Dumnezeu, ci o anticipare *in actu* a acestei Împărăţii pe pământ, încă de pe acum. Prin însăşi natura sa, Biserica se situează între cei doi eoni, eonul cel vechi („veacul"), care se află în păcat, sub stăpânirea puterilor răului, şi unde izbânda finală a lui Dumnezeu face încă obiectul aşteptării noastre, al rugăciunii şi luptei noastre - şi eonul cel nou, Împărăţia lui Dumnezeu în deplinătatea sa. Cu toate acestea, realitatea prezentă a Împărăţiei în viaţa Bisericii este incontestabilă.

„Biserica este în lume nu numai ca o vestire, ci deja ca o înfăptuire a Împărăţiei, şi, cu toate acestea, nu este din lumea aceasta... Timpul Bisericii culminează astfel o dată cu conştientizarea, de către fiecare persoană umană, că Sfârşitul este deja prezent, că istoria, în Hristos, este deja consumată"[10].

Întreaga rugăciune a Bisericii este deci o invocare a Împărăţiei lui Dumnezeu, o certitudine triumfătoare că aceasta este aproape, înlăuntrul nostru, o chemare şi o aşteptare a Cincizecimii când, la ruga lui Iisus (Ioan 14, 16), Tatăl revarsă din belşug peste Biserică apa vie a Sfântului Duh. Această realitate prezentă şi iradiantă a Împărăţiei este pe deplin tangibilă în rugăciunea Bisericii.

10. O. Clément, „Notes sur le temps" (3-ème partie), *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale,* nr. 28, 1957, p. 217.

„Întreaga viață harismatică a Bisericii, cu rugăciunile, slujbele, tainele sale, în care se revarsă întotdeauna harul Sfântului Duh, aparține domeniului Împărăției lui Dumnezeu, iar noi, sălășluind în Biserică, pătrundem în această Împărăție, suntem părtași la ea"[11].

Dimensiunea cerească a liturghiei ortodoxe se exprimă, cu o conștiință remarcabilă, de la un capăt la celălalt al cultului. Părinții au insistat în mod deosebit asupra acestui aspect[12]. Liturghia, în ansamblul său, ne face să retrăim viața pământească a Cuvântului întrupat și înălțarea Sa în slavă; nu se limitează deci, asemenea missei catolice, la săvârșirea jertfei nesângeroase, precedată de cuvenitele lecturi și rugăciuni[13]. Nicolae Cabasila, un mare mistic laic al Bizanțului veacului al

11. S. Bulgakov, „Sur le Royaume de Dieu", în *La Voie*, nr. II, Paris, 1928, p.10 (în lb. rusă). Trebuie păstrat echilibrul între un unilateralism excesiv al caracterului ceresc și eshatologic al împărăției „împlinite" și o insistență exagerată asupra acelui „încă nu" al împărăției lui Dumnezeu aici pe pământ. Preoția împărătească a Bisericii înseamnă nu numai stăpânirea lui Hristos asupra Bisericii și mijlocirea Sa pentru ea, ci și participarea reală încă de acum a Bisericii la demnitatea împărătească și la mijlocirea arhierească a lui Hristos - Înaintemergător. Să amintim în legătură cu aceasta dublul sens, narativ și epicletic, al cuvintelor ebraice *„Maranatha"* („Vino, Doamne", și „Domnul vine") și *„Amin"* („Adevărat este" și „Așa să fie"). Aș dori să menționez aici o frumoasă „lecție inaugurală" a Prof. J.J. von Allmen, "Le Saint Esprit et le culte", în *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1958, în care autorul descrie „jocul eshatologic" pe care îl constituie cultul creștin, „întins între viitorul care deja a început, cu slava, libertatea și iluminarea sa, și trecutul care stăruie încă cu opacitatea, robiile și limitele sale" (p. 16).

12. „În concepția liturgică tradițională, scrie M.Lot-Borodine, această slujbă solemnă nu este decât tălmăcirea pământească a celei pe care o săvârșesc în cer puterile îngerești având în fruntea lor pe Marele Arhiereu după rânduiala lui Melchisedec, de unde numele de *Theia* (Dumnezeiasca) *leitourgia*". M. Lot-Borodine, *Un Maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle, Nicolas Cabasilas*, Paris, 1959, p. 23.

13. L. Bouyer, „Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine", în *Dieu Vivant*, nr. 21, p. 22.

XIV-lea, înfăţişează pe larg, într-o lucrare clasică, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii,* semnificaţia simbolică a diferitelor rânduieli şi rugăciuni euharistice: „De pildă, scrie el, psalmii antifonici, care se cântă la începutul liturghiei, închipuiesc cea dintâi treaptă a iconomiei lui Hristos; iar cele următoare, adică citirile din Scriptură şi celelalte, închipuiesc treapta a doua(...) cele dinainte de Jertfă, închipuiesc cele petrecute înainte de moartea Domnului, adică întruparea, ieşirea la propovăduire şi arătarea cea desăvârşită în lume; jertfa vesteşte moartea, învierea şi înălţarea Domnului, deoarece Cinstitele Daruri se prefac în însuşi dumnezeiescul Trup (...) cele de după Jertfă amintesc „făgăduinţa Tatălui" cum a numit-o Domnul Însuşi, adică pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli şi aducerea neamurilor la Dumnezeu şi părtăşia lor cu El, printrînşii"[14]. „Liturghia catehumenilor" sau liturghia Cuvântului, începe cu binecuvântarea treimică: „Binecuvântată este Împărăţia Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh..." Scopul întregului cult creştin este de a aduce laudă Prea Sfintei Treimi, de a vesti cu tărie, până la marginile pământului, venirea Împărăţiei Sale.

„Liturghia catehumenilor „se înfăţişează ca o lentă şi constantă înălţare a sufletelor către cer"[15], punctul său culminant fiind procesiunea solemnă cu Evanghelia, în cântarea *Trisaghionului* „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte

14. N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie,* XVI, semnificaţia liturghiei în rezumat, Migne, PG, 150, c. 404B (trad. fr. S. Salaville, SC 4, Paris 1943, p.115-116). Cu toate acestea Pr. Al. Schmemann a arătat într-un studiu încă inedit modul în care simbolismul „reprezentativ" al comentatorilor bizantini ai liturghiei, care arată „semnificaţiile" diferitelor părţi ale liturghiei în raport cu iconomia mântuirii, trebuie să fie deosebit de simbolismul „sintetic" al Bisericii primare, care actualiza în jertfa euharistică taina totală şi indivizibilă a morţii şi învierii lui Hristos (trad. rom. Pr. Prof. E. Branişte, *Nicolae Cabasila: Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii,* Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, 1989, p.52).

15. M. Lot-Borodine, *op. cit.,* p. 33.

miluieşte-ne pe noi". „Îngerii şi oamenii s-au unit într-o singură Biserică şi o singură ceată, prin venirea lui Hristos, Cel ce e mai presus de ceruri şi totodată e şi pe pământ. De aceea, după ce sfânta Evanghelie a fost arătată şi apoi dusă la altar, cântăm imnul acesta cu glas tare, pentru că Cel ce S-a sălăşluit între noi ne-a aşezat împreună cu îngerii, făcându-ne loc în ceata lor"[16]. *Trisaghionul* este forma creştină a cântării „Sfânt, Sfânt, Sfânt", atât a heruvimilor din vedenia lui Isaia (6, 3), cât şi a celor patru Fiare din Apocalipsă (14, 8)[17]. În timpul liturghiei, se face de mai multe ori trimitere la această cântare, care scoate în evidenţă strânsa participare a îngerilor la taina euharistică şi la unitatea Bisericii triumfătoare şi luptătoare în jurul lui Hristos în slavă, prezent pe altar. Îngerii care înconjoară tronul dumnezeiesc şi care cântă neîncetat cântări de slavă asistă în chip nevăzut la liturghia Bisericii, împreună cu toţi membrii Bisericii cereşti adunaţi în jurul *Mielului dumnezeiesc*[18]. Iată de ce în timpul *proscomidiei* (pregătirea Cinstitelor Daruri) preotul pomeneşte nu numai viii şi morţii, ci şi pe membrii Bisericii triumfătoare, Sfânta Fecioară, sfinţii şi îngerii, această pomenire însemnând că întreaga Biserică participă la jertfa cerească simbolizată pe altar.

Pe măsură ce se apropie momentul cutremurător al tainei, preotul invocă milostivirea dumnezeiască şi-L roagă pe Dumnezeu să ne învrednicească să stăm în faţa altarului Său, fără păcat şi fără osândă, căci altarul înaintea căruia stă preo-

16. N. Cabasilas, *op. cit.* PG 150, c. 412B-413A (trad. fr., p. 128; trad. rom. cit., p. 59).

17. Potrivit tradiţiei bizantine, creştinii din Constantinopol ar fi primit, în secolul V, de la îngeri, cântarea întreit-sfântă *„Trisaghion"* (Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără-de-moarte), la care s-ar fi adăugat doar cuvintele „Miluieşte-ne pe noi" (Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth.* I, III, cap. 10, PG 94, 1021A).

18. „Agneţ" — nume simbolic dat pâinii sfinţite, ducându-ne cu gândul la Jertfa de pe Cruce (Ioan I, 29-36) şi la adorarea din cer a lui Iisus în slavă, în viziunea din Apocalipsă (5, 8-14).

tul este scaunul slavei dumnezeieşti nevăzute ochilor noştri trupeşti.

„Liturghia credincioşilor" sau Euharistia propriu-zisă începe cu Vohodul Mare, procesiune solemnă din naos către altar, când preotul poartă la înălţimea capului Cinstitele Daruri încă nesfinţite. Cântările din acel moment sunt admirabile şi ilustrează pe deplin subiectul nostru. Imnul cel mai cunoscut este Heruvicul:

„Noi care pe heruvimi cu taină închipuim şi Făcătoarei de viaţă Treimi întreit-sfântă cântare *(Trisaghionul)* aducem, toată grija lumească să o lepădăm ca pe Împăratul tuturor să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti. Aliluia, aliluia, aliluia"[19].

În Sâmbăta Mare, această cântare este înlocuită de imnul din liturghia Sfântului Iacov:

„...Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur şi nimic pământesc întru sine să nu gândească, fiindcă Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor vine să Se junghie şi să Se dea mâncare credincioşilor: şi merg înaintea Acestuia cetele îngereşti cu toată începătoria şi stăpânia, heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu câte şase aripi, feţele acoperindu-şi şi cântând cântarea: Aliluia, aliluia, aliluia"[20].

În sfârşit, la liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, în momentul intrării celei mari a preotului cu Sfintele Daruri mai înainte sfinţite, strana cântă:

„Acum Puterile cereşti împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată, intră Împăratul slavei, iată Jertfa tainică săvârşită, de dânsele

19. Traducerea franceză a imnelor liturgice este preluată din *La Prière des Eglises de Rite Byzantin*, editată de benedictinii de la Chevetogne (Belgia), vol. I, 1937, la care ne vom referi, în continuare, sub formă prescurtată: „Chevetogne". Imnul citat se află la pag. 244. Pentru versiunea românească este folosit *Liturghierul*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1995, pp.139-140.

20. *Ibid.*, trad. rom cit. p. 203.

este înconjurată. Cu credință și cu dragoste să ne apropiem ca părtași ai vieții veșnice să ne facem. Aliluia, aliluia, aliluia"[21].

Aceste trei imne și alte rugăciuni tainice menționează tema comună a prezenței nevăzute a puterilor îngerești pe care credincioșii le prefigurează în chip tainic și care însoțesc pe Împăratul slavei în urcușul Său către altarul jertfei. Această temă a prezenței îngerilor și a participării lor la cultul adunării creștine ne arată cât de nedespărțite sunt în conștiința Bisericii liturghia văzută și adorarea din cer și în ce mod Biserica luptătoare se integrează cultului ceresc, laudelor pe care îngerii și Biserica triumfătoare le aduc neîncetat Mielului. Împărăție a Sfintei Treimi, escortă nevăzută a puterilor îngerești, jertfă cerească, jertfă adusă în fața altarului slavei Tatălui, așteptare și pogorâre a Sfântului Duh peste adunarea creștinilor într-o Cincizecime sacramentală, acestea sunt ecourile lăuntrice ale liturghiei ortodoxe, adânc înrădăcinată în duhul Noului Testament și al Bisericii primare.

După Vohodul mare și câteva rugăciuni de mijlocire, începe anaforaua, cu cuvintele tradiționale ale vechilor liturghii euharistice: „Sus să avem inimile" *(Sursum corda),* adică: „Cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ" (Col. 3,2). Credincioșii încuviințează și declară că inimile le sunt acolo unde le este și comoara (Mat. 6,21), acolo unde este Hristos, șezând la dreapta Tatălui[22]. Este aceeași mișcare ascensională a liturghiei pe care Biserica o actualizează, mișcare prin care cerurile și pământul se întâlnesc: în săvârșirea cultului, noi participăm la liturghia cerească, unică și veșnică; cerul întreg coboară spre noi și ne învăluie din toate părțile, luându-ne cu sine, dimpreună cu omenitatea și temporalitatea noastră, transfigurate. Timpul omenesc în întregime este sfințit și capătă rezonanța și valoarea veșniciei.

21. Chevetogne, I, p.293; trad. rom cit. p.270.
22. N. Cabasila, *op. cit.* PG 150, 424D (trad. fr. p.143).

„În timp ce binecuvântarea şi rugăciunea de mulţumire sunt reluate de-a lungul întregii slujbe a Bisericii - scrie Pr. Alexander Schmemann - îndemnul „Sus să avem inimile" aparţine deplin şi exclusiv tainei euharistiei. Aceasta se explică prin faptul că respectivul îndemn nu este o simplă chemare la înălţarea duhovnicească a credincioşilor, ci aminteşte Bisericii că Euharistia se săvârşeşte în ceruri, căci „pe noi, cei ce eram morţi prin greşalele noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos - prin har sunteţi mântuiţi! - şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru ceruri, în Hristos Iisus" (Efes. 2, 5-6). Aceasă urcare a Bisericii la ceruri a început o dată cu Împărăţia slavei care s-a arătat în Hristos. Liturghia este taină eshatologică în sensul că ceea ce se săvârşeşte în timp şi pe pământ este arătarea celor cereşti şi veşnice, pe care ni le împărtăşeşte. „Cerul pe pământ" - în această formulă aparent paradoxală, Răsăritul creştin exprima încă din antichitate realitatea Liturghiei ca taină a veacului ce va să vie, a cerescului care se manifestă în cele pământeşti. „Hristos a intrat chiar în cer" (Evr. 9, 24), iată de ce ierurgiile noastre vor fi întotdeauna lucrări ale lui Hristos „cereşti şi în ceruri, cu toate că se săvârşesc pe pământ" (Sfântul Ioan Gură de Aur)»[23].

În legătură cu anaforaua, aş menţiona „Sfânt, Sfânt, Sfânt" (Sanctus) care face parte integrantă din rugăciunea euharistică; aici răsună cu toată puterea cântarea de izbândă şi de laudă a îngerilor şi a oamenilor, a locuitorilor cerului şi pământului, cântare pe care Biserica o intonează deja înainte de Evanghelie *(Trisaghionul)* şi care este pomenită în Heruvicul de la Vohodul Mare („întreit sfântă cântare aducem").

«Cu aceste fericite Puteri şi noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne - rosteşte preotul în timpul cântării „Sfânt, Sfânt,

23. Al. Schmemann, «La Liturgie», în *Le Messager de l'Action chrétienne des Etudiants Russes,* martie-aprilie 1952, p. 16 (în lb.rusă).

Sfânt" - strigăm și grăim: Sfânt ești și Preasfânt, Tu și Unul Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt. Sfânt ești și Preasfânt și slava Ta este plină de măreție, căci Tu ai iubit lumea Ta atât de mult încât pe Unul Născut Fiul Tău L-ai dat (Ioan 3,16)»[24].

Urmează anamneza lucrării lui Hristos și relatarea Patimilor. După cuvintele de instituire, urmează Epicleza, invocarea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra Cinstitelor Daruri aflate pe sfânta masă. În acest moment în care Duhul Sfânt coboară nu numai peste daruri pentru a le preface în Trupul și Sângele de viață dătător al Domnului nostru, ci și peste credincioșii care participă la slujbă, are loc o adevărată Cincizecime. Nu se acordă destulă atenție importanței fundamentale a acestei Pogorâri a Sfântului Duh peste Biserică în timpul liturghiei, a acestei invocări a Duhului peste credincioși, pe care preotul o repetă în mai multe rânduri între prefacerea darurilor și împărtășire:

„Învrednicește-ne pe noi să aflăm har înaintea Ta pentru ca jertfa noastră să fie primită și trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte"[25].

Rugăciunea următoare este în mod deosebit demnă de reținut:

„Ca Iubitorul de oameni Dumnezeul nostru, Cel ce le-a primit pe Dânsele (Sfintele Daruri - n. tr.) în sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă dumnezeiescul har și darul Sfântului Duh, să ne rugăm"[26].

În toate aceste rugăciuni de mijlocire, regăsim tema pogorârii asupra credincioșilor. Această ultimă rugăciune îndeosebi ne face să pătrundem în atmosfera duhovnicească a Epistolei către Evrei, în cadrul liturghiei cerești săvârșite, în ultimă in-

24. Chevetogne, p.152. Trad. rom cit., p.151.
25. *Ibid.*, p.248.
26. *Ibid.*, p. 256. Trad. rom cit. p.158.

stanţă, în altarul lui Dumnezeu. Darul Sfântului Duh peste cinstitele daruri şi peste credincioşi este dovada că jertfa Bisericii a fost bine primită pe altarul ceresc „întru miros de bună mireasmă duhovnicească" (Efes. 5, 2), că este cuprinsă în lucrarea jertfelnică a Mielului, căci acelaşi Duh este Cel ce S-a pogorât peste Apostolii adunaţi în încăperea cea de sus, chezăşie a bunăvoinţei Tatălui şi a împăcării Sale prin jertfa Fiului Său Unul-Născut, ca şi Cel ce Se pogoară acum peste Darurile puse înainte de către Biserică. Şi este acelaşi Duh prin puterea Căruia jertfa lui Hristos a devenit o jertfă veşnică (Evr. 9, 14), prin puterea Căruia Tatăl L-a înălţat pe Hristos de-a dreapta Sa, prin puterea Căruia Tatăl ne înalţă şi pe noi acum, pe urmele Înaintemergătorului Iisus.

Încă un cuvânt despre otpust, despre încheierea cultului euharistic: îl voi cita iarăşi pe Nicolae Cabasila:

„La sfârşitul sfintei slujbe... când, prin urmare, s-au îndeplinit toate cele cuvenite faţă de Dumnezeu - preotul se desface oarecum din acea împreună-petrecere cu Dumnezeu şi parcă se coboară puţin câte puţin, în mijlocul oamenilor, din înălţimea la care se suise (...) rugându-se, (...). Până acum s-a rugat înlăuntrul altarului, în taină, fără să-l audă nimeni (...) acum însă, ieşind din altar, stând în mijlocul poporului şi în auzul tuturora»[27].

După Înălţare şi Cincizecime, urmează întoarcerea la realităţile de zi cu zi, cu mărturia celor văzute şi auzite, „cuvinte de nespus pe care nu se cuvine omului să le grăiască" (II Cor. 12,4).

Aceste câteva exemple şi texte extrase din liturghia euharistică ne pot da o idee de ansamblu asupra perspectivei cereşti a întregului cult ortodox. Aşa cum spune o rugăciune din Post: „În Biserica Ta stând, în cer ni se pare a ne afla".

27. N. Cabasila, *op. cit.*, Migne, PG 150, 489B (trad. fr. p.292); trad. rom. cit., p.113.

„Iluminat, omul atinge culmile veşniciei... - spune Sfântul Grigorie Palama - şi deja aici, pe pământ, totul devine minune. Şi chiar fără a fi în cer, el se întrece cu puterile cereşti în nesfârşite cântări; fiind pe pământ ca un înger, el duce la Dumnezeu toată făptura"[28].

Din păcate, trebuie să ne limităm la liturghia euharistică, centrul rugăciunii Bisericii: un studiu mai aprofundat al slujbelor zilnice ne-ar confirma, însă, în chip strălucit, că neîncetata adorare cuvenită lui Dumnezeu Îi este adusă de adunarea creştină întotdeauna în prezenţa îngerilor şi a Bisericii triumfătoare şi în comuniune cu aceştia[29].

D

Înălţarea, temelie a mărturiei misionare a Bisericii.

Rugăciunea Bisericii este, deci, în ansamblul său, o înălţare continuă a omului către intimitatea dumnezeiească, o procesiune care se alcătuieşte şi care, urmându-L pe Iisus, urcă către Tatăl. Rodul acestei înălţări este îndumnezeirea

28. St. Grégoire Palamas, *Traité à la moniale Xenia sur les passions et la quiétude mentale*, PG 150, 1081AB (apud P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris, 1958, p. 76; trad. rom. G. Moldoveanu, *Femeia şi mântuirea lumii*, Ed. Christiana, Bucureşti, 1995, 83).

29. Iată câteva exemple din cântările Utreniei Postului Mare: „Cu toate puterile cele cereşti, ca Heruvimii să strigăm Celui ce este întru cei de sus, întreitsfântă laudă înălţându-I: Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti, Dumnezeul nostru, pentru rugăciunile tuturor Sfinţilor Tăi, miluieşte-ne pe noi" (*Ceaslov*, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1973, p. 56); „Puterilor celor de sus, urmând pe pământ, cântare de biruinţă aducem Ţie, Bunule: Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti, Dumnezeul nostru..." (*ibid.*, p. 57); „Noi, cei muritori, îndrăznind să aducem cântarea slugilor Tale celor ce sunt duhuri, zicem: Sfânt, Sfânt, Sfânt..." (*ibid.*, p. 58); „Cel ce în pântece feciorese ai încăput şi de sânurile Tatălui nu Te-ai despărţit, Hristoase, Dumnezeule, cu îngerii primeşte-ne şi pre noi care strigăm ţie: Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti, Dumnezeul nostru..." (*ibid.*, p. 59); „Spre cer inimile având, cetelor îngereşti să urmăm şi cu frică la Cel ce nu ia mită să cădem, laude de biruinţă strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti, Dumnezeul nostru..." (*ibid.*, p. 60).

firii omeneşti, care nu este doar făgăduită pentru viaţa de dincolo, ci este inaugurată deja, *hic et nunc*. Momentul culminant al acestei îndumnezeiri este comuniunea euharistică, în care Dumnezeu Însuşi Se face hrană pentru noi şi ne preface prin unire.

Dar această înălţare a lui Hristos, la care luăm parte încă de pe acum (Efes. 2, 4-6; Evr. 12, 22-24) nu are nimic comun cu înălţările individualiste şi privilegiate ale iluminaţilor din platonism, din misteriile greceşti sau din religiile Indiei. Contemplarea acestora este singuratică, este „o fugă a celui singur către Singurul"[30], o suită de evaziuni din ce în ce mai depărtate, o ignorare şi un refuz al materiei (care ori reprezintă răul, ori nu există defel), o totală dezincarnare. Căile acestor ascensiuni vor fi ori ascetismul sau extazul, ori filosofia sau iniţierea în rituri secrete, toate acestea în contextul unei transmigrări nesfârşite[31].

Faţă de aceste concepţii ale salvării ca evadare, doar doctrina creştină a Înălţării este legată de un scop dumnezeiesc privitor la lumea însăşi, lume pe care *„Dumnezeu atât a iubit-o..."* (Ioan 3, 16). Numai Înălţarea creştină se leagă, în cadrul iconomiei mântuirii, de prezenţa lui Hristos în slavă în Biserică, prezenţă realizată întru Duhul Sfânt, în plenitudinea darurilor Sale, prezenţă tainică, dar reală şi perceptibilă simţurilor curăţite. Numai Înălţarea creştină precede Pogorârea Duhului dumnezeiesc în Biserică, determină dimensiunea cerească a vieţii liturgice şi sacramentale, condiţionează, în sfârşit, mărturia misionară a Bisericii în lume. *„Hristos S-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple"* spune Sfântul Pavel (Efes. 4,10), să le umple deci *cu Prezenţa Sa de-viaţă-dătătoare întru Duhul Sfânt.*

30. Plotin, *Ennéade*, VI, tr.9, c.9 şi II, tr.7 3.34.

31. Cf. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris,1947: cap.V „Le christianisme et l'histoire, doctrines d'evasion", pp.107-110.

„Doar în măsura în care Hristos S-a suit mai presus de toate cerurile, poate pe toate să le umple, scrie Pr. Daniélou. Adică, numai înălțat mai presus de toată făptura, harul care este în El se poate extinde la întreaga făptură"[32].

Asemenea Înălțării lui Hristos, înălțarea noastră liturgică și sacramentală inaugurată în taina cultului nu este o evadare din lumea aceasta. Dimpotrivă, doar în măsura în care sus vom avea inimile, în care vom participa la procesiunea sacerdotală pe urmele Arhiereului și Înaintemergătorului, doar în măsura în care vom pătrunde în viziunea intimității lui Dumnezeu vom putea da o mărturie autentică și vesti ceea „*ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, și Viața s-a arătat și am văzut-o...*" (I Ioan 1, 1-2).

«Iată de ce chemarea (sus să avem inimile) nu este atât o chemare de a ne desprinde de pământ, cât de a deveni conștienți de natura Bisericii și de scopul adunării euharistice: „Cum să nu mă intereseze cerul - spunea Sfântul Ioan Gură de Aur - când eu sunt în contemplarea Stăpânului cerului, când eu însumi devin cer?" Vom veni, Tatăl Meu și cu Mine, și Ne vom face locaș la el (Ioan 14, 23). Această chemare este în același timp o exigență. Nu este loc în această Euharistie cerească pentru cei rămași pe pământ („să ne temem de a rămâne pe pământ", mai spune Sfântul Ioan Gură de Aur), încât până și prezența noastră (fără vrednicie) ne este imputată, ca o osândă. Iar când cerul, și prin el, noi toți, întreaga adunare, dă răspunsul: „Avem, către Domnul", atunci se săvârșește judecata noastră. Căci nu-ți poți înălța inima către Domnul în acea clipă dacă nu te-ai îndreptat și dacă nu te îndrepți către El în toate zilele vieții tale, dacă nu măsori mereu pământul cu măsura cerului»[33].

32. J. Daniélou, *op.cit.*, p.166.
33. A. Schmemann, *op.cit.*, p.16.

La temelia mărturiei misionare se află trăirea personală a vieţii Bisericii; condiţia acestei trăiri este vederea lui Hristos, întâlnirea cu Hristos Care, prezent printre noi, nu încetează de a şedea în slavă de-a dreapta Tatălui. Tema biblică a Înălţării este şi cea a preoţiei cereşti a lui Hristos, constituind în primul rând o categorie teologică esenţială a vieţii liturgice a Bisericii. Ele condiţionează totodată şi edificarea unei teologii ortodoxe a evanghelizării în afară, ca şi a slujirii pastorale înlăuntru, a întregii mijlociri sacerdotale şi împărăteşti a Bisericii în lume. Aceste două dimensiuni, cea liturgică şi cea misionară, sunt legate în fiinţa lor lăuntrică. Ele reprezintă firea însăşi a Bisericii, care constă în primul rând în a te ruga şi a te avânta spre întâlnirea cu Hristos preaslăvit în elanul nestăvilit al adorării; în al doilea rând, în a întrepătrunde pământul cu cerul, în a înălţa pe fiecare om către destinul său veşnic. Rugăciunea Bisericii nefiind închisă în sine, ci îmbrăţişând întregul univers, misiunea Bisericii nu are nici ea alt scop decât pe acela de a înălţa pe toţi oamenii la slăvirea şi închinarea Prea Sfintei Treimi.

IV

CUM SE SITUEAZĂ HRISTOS ŞI SFÂNTUL DUH UNUL FAŢĂ DE CELĂLALT ÎN LITURGHIE?

Ne bucurăm astăzi de roadele unei profunde înnoiri liturgice şi teologice. Unul din rezultatele acesteia ar fi trecerea de la o concepţie îngustă hristomonistă a liturghiei - concepută doar ca actualizare a unicei jertfe mântuitoare a lui Hristos (cu excluderea oricărei referiri conştiente şi elaborate la Tatăl şi la Sfântul Duh) - la o viziune vădit treimică a Euharistiei, taină a adunării eclesiale, venire a Împărăţiei treimice în lume.

Un alt rezultat al înnoirii teologice a Bisericilor noastre este perspectiva eclesiologică a Euharistiei şi a structurilor sale: relaţia Euharistiei cu Biserica, cu clerul acesteia, cu laicatul, cu mărturia catehetică şi misionară.

În sfârşit, însăşi dihotomia hristologie/pnevmatologie este pusă în discuţie şi depăşită, într-un mod determinant, aşa cum putem constata în diferitele categorii ale dialogului ecumenic, de pildă Grupul de la Dombes, ori dialogul catolic-ortodox desfăşurat sub egida Secretariatului pentru Unitate al Vaticanului începând cu 1972, şi mai ales „Cincizecimea" din 1980, de la Rhodos.

Tema generală a Săptămânii Liturgice de la Saint Serge din anul acesta, „Hristos în liturghie", are, deci, o importanţă capitală şi este, în acelaşi timp, o temă dificil de mânuit, căci pare, la prima vedere, un adevăr bătător la ochi, o tautologie, şi există riscul de a trece pe alături de punctul sensibil, dar esenţial. Iată de ce am dorit să-mi precizez subiectul: „Hristos şi Duhul Sfânt în raporturile lor reciproce". În realitate, mă voi

strădui de asemenea să situez contextul treimic şi finalitatea „patrocentrică" a Euharistiei şi a Bisericii. Amploarea subiectului şi complexitatea sa mă vor constrânge să mă limitez la o expunere destul de schematică a câtorva teze fundamentale care ar merita, fiecare în parte, să fie completate şi dezvoltate.

LOCUL DUHULUI SFÂNT ÎN TAINA LUI HRISTOS

Taina lui Hristos, Cuvântul veşnic şi întrupat, Dumnezeu-Omul şi Domnul slavei, este o taină nedespărţită de Duhul Sfânt. Acesta odihneşte peste Fiul din veşnicie şi Îl umple deplin pe Iisus încă din prima clipă a Întrupării Sale la Nazaret şi până în momentele Crucii, Învierii şi Înălţării. Întreaga viaţă a lui Iisus este „constituită" de prezenţa Duhului Sfânt, începând cu zămislirea feciorelnică de la Nazaret. Iisus a fost alcătuit, format, purtat de Duhul Sfânt, însufleţit de Duhul, ascultând de Duhul, mânat de Duhul.

Sfântul Ioan Gură de Aur aminteşte că „Iisus Hristos este duhovnicesc, căci Duhul Însuşi L-a zidit" (*Om. XV in Hebr.* 2, PG 63, 119). Dar, o dată cu aceasta şi de acum înainte, Iisus este Dătătorul Duhului, mai întâi ca o pregustare, în firea Sa pământească, apoi şi deplin, în slavă, în misiunea cincizecimică asupra lumii.

Nu se poate disocia, aşadar, viaţa lui Iisus de prezenţa Duhului. Aceasta nu este nici secundară, nici consecutivă, ci „constitutivă" tainei lui Hristos Mântuitorul şi tainei Hristosului „total", adică tainei Bisericii.

Taina lui Hristos nu trebuie restrânsă la cadrul vieţii Sale pământeşti. Iisus este viu în slava Tatălui, El este prezent în Biserica pe care o însufleţeşte şi pe care o păstrează în Duhul. Hristologia creştină este, deci, o hristologie „extensivă", recapitulând în ea întreaga istorie umană şi cosmică, istorie sfântă

care culminează în taina Bisericii. Aceasta nu poate fi exterioară nici lui Hristos, nici lucrării mântuirii.

Aş dori să amintesc aici viziunea teologică a Hristosului total pe care o dezvoltă Fericitul Augustin şi al cărei ecou se face şi Pr. Georges Florovsky („Le Corps du Christ vivant", în *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 9-57, îndeosebi p. 21).

O hristologie extensivă trebuie să „recapituleze" devenirea Bisericii, a cultului şi a teologiei sale, înglobând totodată şi destinul omului creat după Chipul Cuvântului Întrupat şi chemat la dumnezeiasca asemănare. Este evident că rolul Duhului Sfânt nu este nici secundar, nici exterior, în zidirea tainei Hristosului total. El continuă, în timpul Bisericii - Trup al lui Hristos -, ca şi în devenirea omului - chemat să fie hristos după har -, aceeaşi lucrare epifanică de manifestare a lui Hristos ascuns kenotic şi totodată glorificat, în istorie şi în viaţa lăuntrică a lui Iisus, în care Duhul Sfânt lucra pururea.

EUHARISTIA, CULT TREIMIC

Să trecem acum la Euharistie, momentul central al cultului pe care Biserica îl închină Sfintei Treimi, manifestare plenară a Bisericii, ea însăşi taină a mântuirii şi a Noului Legământ. Nu este fără rost să spunem că Euharistia - şi corespondentul său tainic din rugăciunea inimii - constituie locul central, punctul de forţă al identităţii spirituale a Bisericii. Abia atunci când se roagă îşi manifestă Biserica (şi omul, dealtfel) adevărata sa identitate, în relaţia de comuniune cu Treimea cea veşnică. Cultul eclesial este astfel liturgic şi treimic prin excelenţă, prin însăşi firea sa. A evoca Treimea înseamnă, pe de o parte, a vorbi despre taina comuniunii treimice a Persoanelor dumnezeieşti, despre nesfârşita şi veşnica mişcare de iubire şi de comuniune. Înseamnă, pe de altă parte, a pătrunde

înlăuntrul cercului treimic şi a descoperi că relaţiile trinitare ale Persoanelor divine privesc lumea creată, omul, şi că Biserica însăşi dăinuie creând relaţii specifice cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Fiecare din aceste relaţii le cuprinde şi le determină pe toate celelalte şi exprimă în mod specific totalitatea comuniunii treimice.

A trăi dimensiunea treimică a Euharistiei[1] înseamnă a descoperi şi a vesti că de la Întruparea Cuvântului şi de la Cincizecimea Duhului, între taina Treimii şi destinul omului nu mai este nici o distanţă; înseamnă a descoperi că „Treimea este programul social al omului" (Fedorov), că existenţa umană cea mai concretă este o ucenicie a iubirii dumnezeieşti, care *„s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt"* (Rom. 5, 5). În termenii Bisericii, iubirea treimică se numeşte, pe de o parte, sobornicitate, prin dăruirea de către Duhul a armoniei şi a umanităţii lăuntrice (Fac. 1, 14); se mai numeşte şi compasiune şi milostivire în deschiderea inimilor către aproapele, către cel sărman şi către cel suferind.

Învăţătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre corespondenţa dintre taina fratelui şi taina altarului este semnificativă în acest sens.

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, iubirea frăţească şi milostivirea constituie împreună o prelungire a tainei lui Hristos trăite în Euharistie. Acest cuvânt „prelungire" este chiar prea şters şi evocă o relaţie exterioară, de la cauză la efect. Or, ar trebui spus că pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, grija şi răspunderea faţă de cel sărman sunt înscrise în miezul tainei Euharistiei[2].

1. A se vedea Pr. B. Bobrinskoy, „Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles", în *La Liturgie, expression de la foi,* Roma, 1979, p. 57-67.

2. A se vedea Pr. B. Bobrinskoy, „L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin", în *Jean Chrysostome et Augustin,* Paris, 1975, îndeosebi p. 272-276.

Încă de la originile creştinismului, structura rugăciunii euharistice corespunde legilor rugăciunii şi ale credinţei Bisericii. Rugăciunea euharistică este adresată, fără excepţie, Tatălui, către Care se întoarce Biserica, ca într-o continuare a Rugăciunii Împărăteşti a lui Iisus Însuşi: „Ava, Părinte", „Tatăl nostru". Către Tatăl se întoarce Biserica atât în rugăciunile sale de mulţumire (euharistie) cât şi în cele de mijlocire. De la Tatăl primeşte harul vieţii celei noi, har pe care, la rândul său, îl împărtăşeşte oamenilor. „Tatăl nostru" reprezintă într-adevăr, împreună cu împărtăşirea, momentul culminant al tainei euharistice, în care Biserica se constituie într-o atitudine filială.

Rugăciunea se lărgeşte spre a primi prezenţa Fiului şi a Duhului o dată cu Cincizecimea. Mijlocirea lui Hristos cel înviat este deplină în plenitudinea Duhului: „Preoţii, urmaşi ai Apostolilor - ne spune Sfântul Irineu de Lugdun - înfăţişează calea celor mântuiţi şi treptele urcuşului lor: prin Duhul se înalţă la Fiul, prin Fiul, la Tatăl, iar Fiul, la sfârşit, va preda Tatălui împărăţia, aşa cum ne învaţă Apostolul (I Cor. 15, 24)"[3].

Tot astfel, Sfântul Vasile al Cezareii: „Prin urmare, drumul cunoaşterii lui Dumnezeu porneşte de la Duhul cel unul, (trece) prin Fiul cel unul (şi ajunge) la Tatăl cel unul. Şi invers, bunătatea, sfinţenia şi demnitatea împărătească (pornesc) de la Tatăl, (trec) prin Fiul cel unul şi ajung la Duhul"[4].

Deci, dacă Tatăl este ţelul şi principiul mântuirii şi al cultului eclesial, Fiul şi Duhul sunt mijlocitorii unici şi necesari.

Mijlocire ascendentă, în care Hristos Se roagă întru Duhul, iar Duhul suspină (Rom. 8, 23 şi Gal. 4, 6) şi Se bucură (Luc. 10, 21) întru Hristos. După cum Biserica se va identifica cu Hristos, al Cărui trup este, sau cu Duhul, Căruia Îi este Templu - iar noi ştim în ce chip coincid aceste două prefigurări ale

3. *Adv. Haer.*, V, 36,2.

4. *Despre Duhul Sfânt*, 18,47; trad. rom. PSB 12, p. 62.

Bisericii (cf. Ioan 2, 21 şi Cor. 6, 19) -, Biserica fie va implora venirea Duhului Mângâietor, alăturându-se epiclezei permanente a Arhiereului Iisus (Ioan 14, 16), fie va vesti şi va slăvi venirea Domnului Înviat: *„Duhul şi Mireasa zic: Vino, Doamne Iisuse!"* (Apoc. 22, 17 şi 20).

Dar şi mijlocire descendentă, a Fiului şi a Duhului, „pogorându-se de la Părintele luminilor", de la Care „Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit este" (Iac., 1, 17). Fiecare dintre Persoanele dumnezeieşti dăruieşte şi este dăruită, trimite şi este trimisă, dar întotdeauna într-un mod unic şi care Îi este propriu. Tatăl şi Fiul trimit pe Duhul, Care Le este propriu, în Cincizecimea istorică şi în Cincizecimea permanentă; aceasta are drept urmare misiunea, expansiunea Bisericii în istorie, în lume. Tatăl şi Duhul arată pe Fiul în Întrupare şi în Paştile istoric, cât şi în actualizarea eclesială a acestora. Hristosul istoric şi preaslăvit înglobează, recapitulează Biserica, o adună şi o arată. În sfârşit, Hristos şi Duhul ne introduc în Casa Tatălui (Ioan 14, 2-3) şi introduc pe Tatăl în locaşul inimii omeneşti (Ioan 14, 23).

EUHARISTIA
POMENIRE A MÂNTUITORULUI ŞI A LUMII

Continuând lectura treimică a rugăciunii euharistice, vom descoperi locul propriu al Domnului Înviat. Iisus este obiectul memorialului euharistic, al anamnezei; în faţa Tatălui şi în faţa lumii, Biserica evocă întru Duhul întreaga lucrare mântuitoare a Domnului, dar evocarea se produce şi în sens invers, cuprinzând cosmosul, creaţia, întreaga omenire proiectată în Hristos, recapitulată şi restaurată în El. Regăsim aici noţiunea de „hristologie extensivă". Aceasta înseamnă că Paştile mântuitoare pe care Biserica le comemorează reprezintă nucleul istoriei lumii, destinul său cel mai real şi hotărâtor. Biserica mulţumeşte

Tatălui pentru Iisus şi Îl pomeneşte. În puterea Duhului, această memorie a Bisericii este creatoare, transcende spaţiul şi timpul, ne face contemporani cu Iisus al istoriei, cu Cuvântul creator, cu Domnul răstignit şi înălţat în slavă la dreapta Tatălui, cu Cel care este, care era şi care vine. Încercările prin care trec creştinii din spatele tuturor cortinelor de fier ale lumii ne fac mai sensibili faţă de memorialul eclesial şi cosmic al crucii şi al Patimilor Celui care recapitulează şi sublimează în El toată suferinţa umană, Cel care va şterge orice lacrimă. Citatul următor va fi mai elocvent decât cuvintele mele teologice: „Acum ne aflăm pe Golgota şi Hristos este pus pe cruce... Acum, în fiecare fiinţă răstignită, în fiecare fiinţă care suferă, este răstignit Hristos... Şi iată că toate aceste răstigniri le vedem că dau roade, iată învierea care începe. Astăzi, Golgota se află în Rusia şi acolo unde este Golgota, acolo este şi Învierea" (Pr. Dimitri Doudko, *L'esperance qui est en nous*, Paris, 1976, p. 135-136 şi 74, 113, 183). Dar, adaugă Pr. Doudko, „Cel care nu ia parte într-un fel sau altul la suferinţe, acela nu are dreptul să vorbească de înviere..." (p. 183). Aceasta este deosebit de adevărat pentru ceea ce spuneam, de a actualiza în Euharistie Patima mântuitoare a Domnului.

Este necesar ca pomenirea lui Hristos să se extindă la pomenirea sfinţilor, a defuncţilor, a celor suferinzi, a celor vii, a tuturor mădularelor Trupului lui Hristos. Este necesar ca pomenirea lui Hristos Cel dumnezeiesc, istoric şi total, să culmineze cu comuniunea euharistică. Aceasta ne introduce totodată în prezenţa faţă către faţă a Domnului Înviat, Care ne devine mai intim şi mai lăuntric decât tot ce avem noi mai lăuntric. Dar comuniunea euharistică înseamnă totodată viaţă comună şi împărtăşire cu toate mădularele Trupului lui Hristos, sfinţii, defuncţii, cei vii; comuniunea euharistică realizează deci prezenţa reală şi sacramentală a întregii Biserici, în totalitatea şi deplinătatea credinţei sale, a tradiţiei şi sfinţeniei sale.

Toate acestea sunt cufundate în Trupul şi Sângele euharistic pe care le asimilăm şi care ne asimilează (V. Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos,* 1, IV, P.G. 150, 593 BC, trad. fr. Broussaleux, p. 108).

DUHUL SFÂNT ÎN EUHARISTIE

În liturghie şi în ştiinţa liturgică, epicleza este cea care a devenit treptat şi aproape exclusiv momentul pnevmatologic prin excelenţă, indicând intervenţia Duhului Sfânt pentru sfinţirea Darurilor şi prefacerea lor în Sfânt Sângele şi Trupul lui Hristos. De fapt, rolul Duhului Sfânt în Euharistie depăşeşte cadrul respectivei formule. Euharistia Bisericii (şi Biserica euharistică) este în întregime epicleză-invocare, aşa cum este în întregime memorial. Aceste momente nu se pot juxtapune sau, în orice caz, această juxtapunere nu poate fi prea rigidă, aşa cum nu poate fi rigidă juxtapunerea Paşti-Cincizecime. Lucrarea Duhului nu se restrânge la un moment (Cincizecime, epicleză), ci implică o durată, o permanenţă, o stare, o atitudine nouă, caracteristice timpului şi fiinţei Bisericii.

Aşa cum în timpul Întrupării Cuvântului, Duhul Sfânt nu Se întrupează, ci pătrunde firea omenească a Cuvântului de care este în veci nedespărţit, tot aşa, în timpul Bisericii, Duhul Sfânt nu face obiectul unui memorial festiv sau euharistic, ci constituie puterea, harul însuşi al memorialului şi al prezenţei lui Hristos în Biserică.

Duhul Sfânt nu este doar darul lui Hristos, a Cărui venire ar fi o consecinţă a Paştilor mântuitoare, ci El Îl pătrunde lăuntric, săvârşindu-I Întruparea, „constituindu-I" taina, manifestându-I prezenţa în faţa oamenilor oamenilor, împlinindu-I strălucirea şi slava. Duhul Sfânt este în acelaşi timp şi Persoană negrăită şi dar dumnezeiesc, care-Şi ascunde chipul şi numele. Taină ascunsă în Iisus şi plenitudine a tuturor calităţilor şi energiilor Sale. Hristos Cel viu, luminos, blând, sfânt, înţelept.

Toate atributele lui Iisus constituie roadele Duhului, despre care va vorbi Sfântul Pavel (Gal. 5, 22-24) şi care sunt manifestările puterii Duhului în sfinţi.

Astfel, dacă Duhul lui Iisus Îl manifestă şi Îl constituie trupeşte din Fecioară, acelaşi Duh compune şi mădularele risipite ale trupului eclesial al lui Iisus Însuşi adunându-le într-un singur Om nou. Duhul este, deci, puterea de a aduna laolaltă oamenii în Biserică, în unitatea *„fiilor lui Dumnezeu cei împrăştiaţi"* (Ioan 11, 52).

În sfârşit, Duhul Sfânt reprezintă, pentru toate timpurile, puterea cincizecimică de expansiune misionară a adunării euharistice până la marginile pământului, chiar şi până în întunericul iadului unde, de acum înainte, *„lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o"* (Ioan 1, 5).

Alternanţă neîncetată a expansiunii şi a reîntoarcerii în sine, a dilatării şi a contractării, asemenea ritmurilor respiraţiei şi inimii. Aceste imagini naturale ale ritmurilor umane sunt întrutotul potrivite pentru a exprima lucrarea Duhului dumnezeiesc, care însufleţeşte trupul total al lui Hristos, Biserica, aşa cum însufleţeşte trupurile individuale, create şi destinate să fie după chipul lui Hristos.

În legătură cu Duhul Sfânt în Euharistie, am vorbit despre „Cincizecimea perpetuă". Putem adânci această temă, desluşind în Cincizecime timpul unic de aşteptare a Duhului (Luc. 24, 49, Fac. 1, 4), de comuniune prealabilă (Fac. 1, 14). Aceasta corespunde foarte bine epiclezei, sau mai curând diferitelor epicleze ale Euharistiei, dinaintea sfinţirii sau dinaintea comuniunii euharistice.

Pe de altă parte, pogorârea însăşi a Duhului sfinţitor peste Apostoli corespunde, în taina euharistică, îndoitei pogorâri a Duhului Sfânt peste daruri şi peste credincioşi. În realitate, pogorârea este una singură, iar rodul său este sfinţirea elementelor în vederea sfinţirii credincioşilor, în vederea prefacerii

acestora în trupul îndumnezeit al lui Hristos. Să amintim aici importanţa realismului sacramental al Sfinţilor Părinţi. Comuniunea euharistică este, deci, comuniune cu Trupul dătător de viaţă al Mântuitorului, „plin de foc şi de Duh Sfânt" (Sfântul Efrem Sirul, *Sermon sur la Semaine sainte,* Ed. Lamy, vol. I, Malines, 1883, p. 415 şi urm.), este comuniune cu Duhul Sfânt (2 Cor. 13, 13), după cum ne învaţă multe din rugăciunile liturghiei bizantine. Duhul Sfânt ne introduce în intimitatea vieţii treimice, prin Hristos, către Tatăl; în viaţa noastră se instaurează o relaţie inefabilă, dar totodată esenţială cu Duhul dumnezeiesc.

Duhul este marele Înaintemergător al lui Iisus, Căruia Îi pregăteşte venirea în inimile noastre; El se ascunde în spatele propriilor Sale daruri: starea cea nouă de har, de blândeţe şi de bucurie, de bună mireasmă a lui Hristos, al Cărui parfum este Duhul. Duhul Sfânt reprezintă, în sfârşit, taina persoanei umane, a fiinţei umane devenite în sfârşit persoană, după chipul unicului Ipostas al Cuvântului Întrupat; în această persoană umană, Duhul Se contopeşte, Se ascunde şi Se afirmă, rugându-Se în noi (Gal. 4, 6 şi Rom. 8, 26) şi noi în El (Rom. 8, 15), desţelenind în fiinţa noastră un spaţiu mereu crescând în care să se instaureze Împărăţia lui Iisus, în care *„nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine"* (Gal. 2, 20).

Relaţie a lui Hristos şi a Duhului Sfânt în Euharistie. Dar reciproc permanent făcut Bisericii spre a o menţine în fiinţă, în mişcare şi în viaţă. (Fac. 17, 28, aplicat în mod simetric trilogiei sacramentale de către Nicolae Cabasila: a se vedea *Viaţa în Hristos,* 1, I, PG 150, 501-504, trad. fr. p. 27). Duhul pregăteşte în noi un spaţiu nesfârşit de primire, ne constituie ca templu al divinităţii, strigă El Însuşi în noi *„Vino, Doamne Iisuse"*, *„Maranatha"*, *„Ava, Părinte"*. Domnul înviat ne împărtăşeşte din nou Duhul Său ca la creaţie şi ca la Înviere: „Luaţi Duh Sfânt".

TAINA TATĂLUI

În sfârşit, rugăciunea unică pe care Iisus o murmură întru Duhul şi Duhul întru Iisus este Ava, Părinte. „Tatăl nostru" este cu adevărat punctul culminant al tainei euharistice, în care se realizează şi se reînnoieşte paternitatea inaugurată la botez. În permanenţa prezenţei Duhului lui Iisus în inimile noastre, strigătul lui Iisus se înalţă în sfârşit din străfundurile fiinţei noastre: Părinte. Părintele ceresc nu este nici străin, nici exterior comuniunii care se inaugurează în Euharistie, ci este autorul acesteia şi în acelaşi timp punctul său culminant. Atunci când chemarea către Tatăl urcă din inima omului, acesta îşi redescoperă în sfârşit adevărata sa identitate. Duhul lui Iisus, care se revarsă în noi la Euharistie, ne întredeschide inima Stăpânului, făcându-ne să ne aprindem la atingerea rugului de iubire care arde în ea. În Biserică, rugăciunea lui Iisus (Tatăl meu) se extinde la întreaga familie umană (Tatăl nostru), în primul rând comunitatea (Ioan 17), apoi celelalte oi care se află încă în afara staulului dumnezeiesc. Euharistia ne face astfel să pătrundem, prin inima lui Iisus, până la rugul aprins al Duhului unde se hotărăşte soarta lumii pe care o poartă Tatăl în mâinile Sale: *„Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea"*.

V

SENSUL PASCAL AL BOTEZULUI

INTRODUCERE

Acest studiu dorește să precizeze, în prima sa parte, semnificația fundamentală a botezului creștin, relația sa cu taina lui Hristos mort și înviat, dimensiunea sa „cincizecimică", simbolismului său sacramental și rostul catehezei Bisericii primare. A doua parte este consacrată studiului structurii pascale a liturghiei baptismale, de-a lungul etapelor succesive ale ritualului botezului. Un capitol suplimentar tratează dificila problemă a Mirungerii și a relației sale cu botezul propriu-zis în tradiția ortodoxă, botezul copiilor și finalitatea euharistică a botezului.

După părerea noastră, punctul de plecare "pascal" și „cincizecimic" al acestui studiu al botezului este cel care permite sesizarea a ceea ce este esențial în tradiția ortodoxă, deslușirea experienței mereu reînnoite a bucuriei și luminii pascale în profunzimea vieții Bisericii și a sfinților săi, încă din prima clipă a catehezei baptismale și până în ultima clipă a vieții celui botezat, când „trece" de la moarte la viață. Desigur, o întreagă credință și tradiție ortodoxă se află în spatele acestui demers, tradiție ce nu este resimțită ca o constrângere și care nu împiedică defel spiritul de căutare și de deschidere, în strădania comună a creștinilor încă divizați de a ajunge la o convergență crescândă și la reînnoirea sacramentală și spirituală comună.

A
PAŞTE ŞI BOTEZ. SIMBOLURI ŞI PLENITUDINE

1. *Taina lui Hristos cel înviat*

Întreg mesajul, esenţa însăşi a creştinismului se pot condensa în acest strigăt biruitor al Bisericii în noaptea de Paşti: „Hristos a înviat! Adevărat a înviat!". De acum înainte, Iisus din Nazaret Se arată lumii învăluit de lumina pascală; prin credinţă, creştinii sunt martorii lui Hristos cel Înviat, a Cărui prezenţă o experiază în cult şi în taine şi al Cărui chip li se dezvăluie în comuniune şi slujire. Toată teologia creştină, tot tezaurul bimilenar al tradiţiei nu este decât o neîncetată meditaţie asupra acestui „singur lucru trebuincios", la toate nivelurile şi în toate registrele culturii creştine: în teologia sinoadelor, în exegeza scripturistică, în teologia cultului şi a tainelor, în imnografia creştină, în experienţa duhovnicească a sfinţilor. Mereu şi pretudindeni, taina lui Hristos este faptul creştin prin excelenţă în care îşi află convergenţa toate simbolurile şi din care izvorăşte întreaga bogăţie a tradiţiei Bisericii. În Biserică, totul se referă la Hristos, totul se defineşte prin El: limbajul teologic, ca şi icoana sau cultul îşi au temeiul lor hristologic. Dacă limbajul omenesc poate fi de acum înainte adecvat obiectului său, dacă omul reînnoit prin Duhul Sfânt poate „vorbi" Tatălui, poate vorbi despre Hristos, poate vorbi în Duhul Adevărului şi al Vieţii, aceasta este cu putinţă numai deoarece Cuvântul lui Dumnezeu a asumat firea omenească în întregime şi a reînnoit-o în Sine.

În centrul tainei lui Hristos şi a lucrării Sale istorice de mântuire se află deci taina pascală, taina iubirii jertfelnice a Sfintei Treimi, taină unică, ce se descoperă în patimile şi preaslăvirea lui Iisus[1], în chenoza şi slava Fiului lui Dum-

1. Cf. tema „Proslăvirii" din Evanghelia a IV-a, în special Ioan 12, 23-33; 13, 31-32; 17, 1-5.

nezeu[2], în „trecerea" - *Pascha* - de la moarte la Înviere. Paradox, mai degrabă decât contradicţie, a cărui depăşire se realizează inefabil în crucea biruitoare, în mormântul dătător de viaţă, în pogorârea în slavă la iad, în rănile trupului înviat. Tocmai această unitate a tainei mântuitoare este exprimată de simbolismul întreitei afundări (moartea) şi al ieşirii (învierea) catehumenului din apa botezului.

Dincolo de limbajul teologic sau liturgic, viaţa creştină poartă ea însăşi pecetea inefabilă a unei relaţii fundamentale cu Hristos, prin lucrările mântuitoare care-l încorporează pe creştin în istoria însăşi a mântuirii. Este astfel necesar ca treptele iniţierii creştine să fie situate de la bun început în această perspectivă hristologică şi pascală. Taina lui Hristos cel înviat, cuprinsă şi trăită în tainele creştine prin puterea Sfântului Duh, este prefigurată în semnele şi instituţiile Vechiului Legământ şi „împlinită" în „istoria mântuirii" de către Hristos.

2. *Duhul Celui înviat*

Taina lui Hristos este o taină totală. Nu poţi vorbi despre ea fără a include revelaţia Sfântului Duh, ca prezenţă personală şi în acelaşi timp ca dar al prezenţei treimice.

Potrivit firii Sale omeneşti, Domnul este uns, plin de Duh Sfânt încă de la zămislirea Sa feciorelnică. Porumbelul de la Iordan nu inaugurează prezenţa Duhului în Iisus, ci Îl manifestă ca atare lumii. Întreaga viaţă a lui Iisus este o viaţă plină de har şi de Duh Sfânt. Cu aceasta, ajungem la cuvântul Evangheliei, despre Pruncul *„ce sporea cu înţelepciunea şi cu vârsta şi cu harul la Dumnezeu şi la oameni".*

Sporire şi plinătate: nici unul din aceşti doi termeni nu poate lipsi. Prezenţa Duhului în Iisus este atât semnul supunerii filiale, cât şi al deplinei intimităţi a lui Iisus cu Tatăl. Duhul

2. Filip. 2,9.

Sfânt este în Hristos Duhul Tatălui, Cel care Îl pătrunde pe Iisus, Care-L duce în pustie, întărindu-L totodată spre a mărturisi Cuvântul Evangheliei. Iisus este pătruns de Duh, I Se supune, în Duhul vorbeşte, făptuieşte, învaţă, Se roagă, vindecă, alungă demonii, în Duhul Se aduce ca jertfă, Se sfinţeşte, iar această jertfă este bineplăcută Tatălui în Duhul[3]. Dăruindu-Şi viaţa, Iisus dăruieşte Duhul Însuşi, Care Se află în El[4]. În sfârşit, împărtăşirea credincioşilor de Duhul decurge din preaslăvirea lui Iisus, este chiar semnul acesteia, chezăşia şi rodul[5].

Cincizecimea istorică, perpetuată în taine, apare astfel drept scopul, ţelul ultim al iconomiei dumnezeieşti în lume: *„Foc am venit să arunc pe pământ şi cât aş vrea să fie acum aprins!"*[6]. Hristos Se întoarce la Tatăl pentru ca Duhul să Se pogoare[7].

Darul Cincizecimii este astfel împlinirea necesară a tainei pascale. Dacă Duhul Sfânt este Cel care pregăteşte venirea lui Hristos, Care Îl vesteşte, Îl revelează, Îl întrupează, Îl face prezent în comunitatea eclezială, trebuie totodată să subliniem că, printr-o mişcare inversă, începând de la Cincizecime Hristos este Cel care Îl roagă pe Tatăl să trimită Duhul Sfânt, Îl trimite El însuşi din partea Tatălui. La rândul Său, Hristos devine dătător al Duhului, iar acest dar se perpetuează în viaţa Bisericii, prin taine, într-o Cincizecime continuă şi permanentă[8].

Cincizecimea instaurează de acum înainte o nouă ordine, cea a Duhului Sfânt, şi în El cea a prezenţei sacramentale, „duhovniceşti", a lui Hristos înălţat cu trupul de-a dreapta

3. Evr. 9, 14; cf. Lossky, *Essay sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 154.

4. Ioan 19, 30-34.

5. Ioan 20, 22 şi 7, 39.

6. Luc. 12, 49.

7. Ioan 16, 7.

8. Cf. B. Bobrinskoy, „L'Action dynamique de l'Esprit Saint", în *Parole et Pain*, nr. 38 (mai-iunie, 1970), p. 96-103.

Paştile, de la moarte la înviere, de la trupesc la duhovnicesc, în comuniunea eclezială în care individul devine persoană şi se împlineşte în comuniunea treimică.

În sfârşit, anamneza euharistică ne încorporează tainei aceloraşi Paşti ale Domnului mort şi înviat, înălţat de-a dreapta Tatălui, ne hrăneşte şi ne menţine în această stare, prin permanenţa darurilor Duhului, în procesul de îndumnezeire întru Hristos, în intimitatea deja inaugurată a ospăţului Tatălui.

3. *Taină, taine şi simbolism baptismal*

Tainele Bisericii vin să prelungească taina lui Hristos, cea din veci ascunsă şi dezvăluită la plinirea vremii. Pentru Părinţii Bisericii, lucrările sacramentale constituie cadrul prin excelenţă al experienţei ecleziale, al cunoaşterii şi participării la taina lui Hristos prin Duhul Sfânt.

„Acum, spune Sfântul Irineu din Lyon, ne învrednicim doar în parte de părtăşia Duhului lui Dumnezeu, ca o pregustare şi o pregătire spre nestricăciune, obişnuindu-ne treptat să-L primim şi să-L purtăm pe Dumnezeu în noi; este ceea ce Apostolul numeşte o arvună, căci este o frântură a acestei slave făgăduite nouă de Dumnezeu. Această arvună ce sălăşluieşte în noi ne înduhovniceşte încă de pe acum, când elementul muritor este absorbit de nemurire, iar Duhul care Se află în noi ne face să suspinăm şi să strigăm către Tatăl. Dacă încă de pe acum, pentru că am primit această arvună, noi strigăm „Ava, Părinte!", ce va fi atunci când, înviaţi, Îl vom vedea faţă către faţă?..."[12].

Cateheza sacramentală caută să transmită catehumenilor sensul însuşi al tainei lui Dumnezeu împlinită în Iisus Hristos, trăită în tainele Bisericii, ea însăşi taina cea mare a îndurării

12. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adv. Haer.*, V, 8,1; trad. fr. SC 153, 1969, p. 93-97.

dumnezeieşti, mântuitoare. În cadrul acestei funcţii „iniţiatice" a Bisericii trebuie situat simbolismul creştin, formă privilegiată a cultului sacramental şi liturgic, mod specific al prezenţei divine, al comuniunii cu Dumnezeu. Dincolo de deosebirile de şcoală şi de mentalitate, realitatea însăşi a simbolismului eclezial se impune conştiinţei creştine ca un dat fundamental şi ineluctabil al revelaţiei şi al credinţei; prin originile sale, simbolismul cultual este profund biblic, astfel încât strădania noastră de a cerceta şi înţelege simbolurile sacramentale trebuie să aibă în vedere acest dat biblic, pentru a percepe duhul însuşi al Scripturii.

Mi se pare necesar ca realitatea sacramentală tradiţională să fie situată într-o teologie de ansamblu a simbolului creştin. Simbolismul creştin este mai vast decât sacramentalismul, căci acesta se limitează în mod explicit la anumite acte sacre, în timp ce simbolismul acoperă ansamblul „limbajului" liturgic, determină comportamentul creştin, corespunde firii primordiale a omului, bipolarităţii sale de „fiinţă" duhovnicească, revelează vocaţia sa ultimă, cea a transparenţei la Duhul Sfânt, adică vocaţia mântuirii ca transfigurare şi îndumnezeire. Acest simbolism acoperă, deci, întreaga gamă de expresie a Bisericii, polivalenţa gesturilor şi lucrărilor acesteia, arta şi limbajul său, în ultimă instanţă teologia sa, ale cărei concepte sunt tot atâtea simboluri şi semne ale unei Realităţi întrupate şi transcendente în acelaşi timp. Întruparea este cea care oferă temeiul simbolismului creştin, Taina Pascală şi Schimbarea la Faţă îi asigură libertatea şi dinamismul, Înălţarea îi marchează limitele intr-o depăşire a sinelui care conferă măreţie simbolului, Cincizecimea îi conferă atât caracterul lăuntric, cât şi puterea de iradiere; în sfârşit, Parusia dezvăluie în acelaşi timp şi judecata şi înnoirea tuturor lucrurilor prin focul purificator.

Noţiunile biblice de „creaţie" şi de „înnoire" a tuturor lucrurilor în Hristos sunt singurele care îngăduie simbolismului

sacramental să se desfăşoare în toată plenitudinea. „Universul nu este copia, oglindirea degradată a unei lumi divine, ci a ieşit, nou, din mâinile lui Dumnezeu, Care a văzut că toate acestea erau bune..."[13]. Nu numai că universul sensibil a purces din mâna lui Dumnezeu, nu numai că prin splendoarea sa oglindeşte frumuseţea şi înţelepciunea Creatorului, dar el cântă în acelaşi timp slava lui Dumnezeu, Cel ce Se încinge cu măreţia şi Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină: „Râurile vor bate din palme, munţii se vor bucura"[14], „Lăudaţi-L pe El soarele şi luna, lăudaţi-L pe El toate stelele şi lumina, Lăudaţi-L pe El cerurile cerurilor şi apa cea mai presus de ceruri (...), Lăudaţi pe Domnul toţi cei de pe pământ, balaurii şi toate adâncurile; focul, grindina, zăpada, gheaţa, viforul, toate îndepliniţi cuvântul Lui; munţii şi toate dealurile, pomii cei roditori şi toţi cedrii; fiarele şi toate animalele, târâtoarele şi păsările cele zburătoare"[15].

Dacă elementele firii cântă slava lui Dumnezeu, aceasta este pentru că în inima însăşi a creaţiei, cele sensibile ascund o *semnificaţie*, fiind deci un *limbaj* pe care doar omul, odată unificat, îl poate descifra. Cele sensibile „semnifică" deci, şi „vorbesc" prin însăşi originea lor, căci au fost scoase din neființă de către Cuvântul Creator al lui Dumnezeu. Acesta le in-formează, le pătrunde, constituie însăşi raţiunea lor lăuntrică şi vitală; materia exprimă deci un raport permanent între lume şi Dumnezeu, Care Se manifestă în ea.

Proorocii înfăţişează chiar şi timpurile eshatologice drept nişte timpuri de belşug material, oglindind o realitate lăuntrică şi spirituală: *„A răspuns Domnul către poporul Său, grăind: „Iată, Eu vă voi trimite grâu, must şi untdelemn şi vă voi sătura şi nu vă voi mai face de ocară printre neamuri!"*[16].

13. O. Clément, „Le sens de la terre", în *Contacts*, nr. 59-60 (1967), p.257.
14. Ps. 97, 10.
15. Ps. 148, 3-10.
16. Ioil 2, 19.

Forţele naturii, vântul, focul sau elementele materiale, apa, untdelemnul, pâinea, vinul, piatra sunt pătrunse de o semnificaţie spirituală, care nu vine însă să se suprapună pe o substanţă materială opacă în sine sau neutră, ci care dezvăluie adevărata esenţă a materiei:

Apa curăţă şi astâmpără setea, se revarsă şi înnoieşte; ea este principiul şi condiţia oricărei vieţi. La venirea mesianică, apa va deveni principiul vieţii celei noi, al Duhului Sfânt, ale cărui izvoare vor ţâşni din sânul nostru şi vor curge spre viaţă veşnică[17].

Untdelemnul, în folosinţa zilnică, împărtăşeşte şi semnifică veselia, bucuria, sănătatea sau vindecarea. Împreună cu parfumul, dă senzaţia de bună mireasmă, asemenea tămâii la jertfa din templu sau la rugăciunea de seară. În Biblie, untdelemnul posedă un simbolism pnevmatologic, de curăţire, de într-armare împotriva demonilor, de vindecare spirituală a urmărilor păcatului.

Pâinea este hrana omului prin excelenţă, dar adună în sine şi semnifică orice roadă a muncii omeneşti. Ca orice hrană, pâinea este făcută pentru bucurie, dar poartă în ea şi pecetea căderii şi a blestemului[18]. Dar până şi în blestem, până şi în foamea şi suferinţa trudei, omul descoperă pronia şi pedagogia dumnezeiească: *„Să-ţi aduci aminte de toată calea pe care te-a povăţuit Domnul Dumnezeul tău prin pustie de acum patruzeci de ani, ca să te smerească, ca să te încerce şi ca să afle ce este în inima ta şi de ai să păzeşti sau nu poruncile Lui. Te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea şi te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoşteai şi pe care nu o cunoşteau nici părinţii tăi, ca să-ţi arate că nu numai cu pâine trăieşte omul, ci că omul trăieşte şi cu tot cuvântul ce iese din gura Domnului..."*[19].

17. Ioan 4,14 şi 7,37.
18. Fac. 3,19.
19. Deut. 8,2-5.

Astfel, printr-o îndelungă *„pregătire"* a Vechiului Legământ, Dumnezeu dezvăluie sensul însuşi al hranei şi depăşirea acesteia în merindea duhovnicească a Cuvântului lui Dumnezeu şi a vieţii dumnezeieşti înseşi, în Evanghelie şi în Euharistie.

De asemenea, *vinul* este simbolul firesc al bucuriei, al sărbătorii, al iubirii. Dar vinul, care *„veseleşte inima omului"*[20] este simbolul duhului, al iubirii duhovniceşti, dar şi al suferinţei (paharul lui Isaia sau cupele din Apocalipsă)[21], al sângelui vărsat, al pedepsei, ca şi al răscumpărării (mântuirii). Astfel, cosmosul întreg este purtător de semnificaţii, dar nu doar în sine, ci pentru folosinţa omului, pentru care este valorificat şi consacrat. La rândul său, prin trup şi prin nevoile sale „fireşti", prin sensibilitatea sa, omul se situează el însuşi în prelungirea creaţiei sensibile, cu care este „de-o fiinţă", fără a uita însă nici o clipă că această dependenţă firească nu este decât unul din cei doi poli ai *„îndoitei deofiinţimi"* a omului, ai bi-polarităţii sale originare. Nu există deci nici o discontinuitate a trupului nostru: „Omul, spune Olivier Clément, este un microcosmos care rezumă, condensează, recapitulează în el treptele făpturii, şi astfel poate cunoaşte dinlăuntru universul"[22].

Tocmai „bipolaritatea" omului este aceea care nu-i îngăduie să fie redus doar la această deofiinţime inferioară, la această materialitate comună cu universul creat, chiar dacă el este condensarea, rezumatul şi încununarea acestuia. Omul este în acelaşi timp şi trup, carne, şi chip al lui Dumnezeu, templu pătruns de Suflarea dumnezeiească. Chipul lui Dumnezeu şi Suflarea Sa exprimă prezenţa în om a unei dimensiuni ireductibile la trupul său, la materialitatea sa, la animalitatea sa chiar. Prin însăşi prezenţa sa în centrul creaţiei, omul este menit să asigure transparenţa cosmosului la cele duhovniceşti, să înlesnească înălţarea „cu trupul" a creatului de

20. Ps. 103,16.
21. Is. 51,17 ş.u.; Apoc. 15,7 ş.u.
22. O. Clément, *op.cit.* p. 263.

către divin, să instaureze revărsarea harului în lume. Aceasta este vocaţia pascală şi baptismală a omului: „Omul, spune Claude Tresmontant, este fiinţă pascală, a trecerii (...) Prin natura sa însăşi, ca să spunem aşa, el este puntea dintre creat şi Creator. *Pnevma* din el este acea legătură imaterială prin care este înălţat până la viaţa personală a lui Dumnezeu. Cu omul, întreaga creaţie se întoarce la Creatorul ei. Ciclul se închide. Ordinea fizică este copleşită de pulsaţia vieţii, ordinea psihică depăşeşte biologicul; o dată cu omul, ordinea suprafirească intervine în creaţie, conducând-o la împlinirea finală, care este totodată şi transformarea înnoitoare a acesteia"[23].

Această vocaţie pascală a omului în lume se poate împlini printr-o mijlocire împărătească, preoţească şi învăţătorească, dar numai în măsura în care universul (el însuşi unificat în om) se odihneşte în Dumnezeu. Pe de altă parte, păcatul şi căderea omului nu sunt numai o dramă a persoanei sau doar a condiţiei umane. Neascultarea omului aduce după sine o alienare a acestuia faţă de propria sa fiinţă lăuntrică, o îndepărtare de Dumnezeu, o întunecare a chipului, a *Cuvântului* dumnezeiesc sălăşluit în om; alcătuirea omenească unitară şi duhovnicească este antrenată într-o dezagregare lăuntrică, într-o disociere, o răzvrătire a puterilor inferioare faţă de duh şi de *logos*, şi, ca urmare, creaţia cea bună şi frumoasă devine la rândul său alienată şi aservită, ajunsă sub stăpânirea răului şi a morţii[24].

Reiese astfel că opacitatea cosmosului faţă de lumina dumnezeiească, subjugarea sa faţă de stricăciune şi de moarte decurg din propria opacitate a omului la harul lui Dumnezeu,

23. Cl. Tresmontant, *Essay sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, pp. 108-109.

24. Cf. Rom. 8, 19-21. A se citi în acest sens paginile sugestive ale lui O. Clément din „Le sens de la terre", *loc. cit.*

ca şi la prezenţa aproapelui. Şi invers, transparenţa cosmosului, eliberarea sa în Dumnezeu depind de transparenţa regăsită faţă de Cuvânt şi de Duhul lui Dumnezeu. Deschiderea omului la viaţa dumnezeiască, restaurarea în el a capacităţii de dialog şi de comuniune verticală şi orizontală este ceea ce întemeiază şi restabileşte simbolismul pascal al creaţiei.

În acest context al creaţiei şi căderii, devine limpede că „nu putem despărţi cosmologia de istoria mântuirii"[25], iar capacitatea făpturii de a fi simbol, apoi taină, este restaurată în Cel de al doilea Adam: în întruparea Sa şi apoi în Paştile Sale mântuitoare, Hristos apare drept simbolul prin excelenţă, precum şi marea şi unica taină a Noii Creaţii, cea spre care tinde şi la care participă orice limbaj, orice simbol, orice făptură: elementele naturale, apa, stânca, pâinea, untdelemnul, vinul, lumina, vântul, apoi simbolurile figurative, calea, energiile vitale, lumina, viaţa, în sfârşit, valorile eterne, adevărul, dragostea, pacea, bucuria... Prin Paştile mântuitoare, pământul, blestemat împreună cu roadele sale, este exorcizat, eliberat, botezat, sfinţit de trecerea lui Hristos de la moarte la viaţă, de la trup la duh.

În spaţiul şi timpul Bisericii, materia, şi o dată cu ea întregul cosmos, este botezată, sfinţită, devine templu reînnoit al prezenţei Creatorului, semn al veşnicului Legământ. Prin binecuvântările sacramentale care fac parte integrantă şi necesară din liturghia de iniţiere baptismală, elementele naturale îşi regăsesc puritatea primordială, transparenţa originară. Duhul Sfânt restaurează apele, le eliberează din robie, le face folositoare, iar la suflarea de foc a Duhului creator, lumea dezordonată îşi regăseşte dinamismul, vitalitatea, sensul. Restaurarea simbolismului cosmic se înfăptuieşte în Biserică, aceasta fiind locul comuniunii regăsite: în ea, simbolurile naturale îşi regăsesc limbajul, se unifică, se prefac în taine, devin, adică, in-

25. O. Clément, *ibid.*, p.270.

strumente ale mântuirii, semne şi mijloace ale naşterii din nou, ale comuniunii la viaţa dumnezeiască, ale iubirii lui Dumnezeu revărsată în inimile noastre.

4. *Tipurile Vechiului Testament şi cateheza creştină*

În cateheza sa sacramentală, Biserica acordă un spaţiu amplu realităţilor din istoria biblică a Vechiului Testament. Acestea sunt prefigurări ale viitorului, împlinite în Iisus Hristos; ele constituie tipologia[26] creştină prin excelenţă, în care Noul Adam apare ca împlinire şi încununare a tipurilor şi umbrelor Vechiului Legământ, care devine astfel, în întregime, o mărturie despre Acesta.

Aceste prefigurări veterotestamentare care se împlinesc în Iisus Hristos se realizează totodată în timpul Bisericii, prin realitatea sacramentală. Tipologia sacramentală este prin urmare o tipologie cu trei termeni, în care plenitudinea Evangheliei luminează figurile Vechiului Legământ, pe de o parte, iar pe de alta, aceste figuri se realizează în timpul Bisericii, prin lucrările sacramentale. Este cazul botezului creştin, de pildă, al cărui adevăr ultim este moartea şi învierea lui Hristos şi darul Sfântului Duh, dar a cărui rânduială se desfăşoară nu fără legătură cu abluţiunile rituale şi cu ungerile din mozaism.

Nu trebuie căutată o disociere a acestor trei poli sau dimensiuni proprii tipologiei sacramentale, deoarece constituie un mod de citire a Scripturii, eclesial prin excelenţă, şi în care, prin intermediul experienţei sacramentale, creştinismul atinge plenitudinea revelaţiei lui Dumnezeu în Iisus Hristos, prefigu-

26. Nu avem posibilitatea aici să intrăm în detaliul exegezei biblice a Sfinţilor Părinţi şi al aplicării figurilor din Vechiul Testament la tainele creştine. Pentru ceea ce interesează aici este deajuns să facem trimitere la câteva lucrări importante: Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Eglise*, Lund, 1941; şi îndeosebi studiile lui J.Daniélou, care ne-au fost extrem de utile: *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, şi *Bible et Liturgie*, Paris, 1958.

rată în imaginile Legii. Cu toate acestea, între figurile Legii și tainele creștine nu există nici continuitate directă și imediată, nici dependență exclusivă. Tainele creștine, ca și figurile Vechiului Testament, converg deopotrivă în taina lui Hristos. Orice lectură strict veterotestamentară a tainelor creștine (abluțiuni, ungeri, preoție, cult) ar însemna o întoarcere la umbrele și litera legii mozaice. Fără referirea necesară la Hristos și la darul Cincizecimii, riturile și instituțiile iudaice își epuizează sensul. Odată cu Hristos, la plinirea vremii, Legea veche nu mai are putere, proorocii amuțesc, biserica Legii este stearpă, vălul sanctuarului se sfâșie, sacerdoțiul hulește, templul este întinat de înșiși închinătorii lui, Sfânta Sfintelor este pustie de Prezență, într-un cuvânt, instituțiile sunt perimate și Dumnezeu Se îndepărtează de Sion. Hristos este axa unică și mijlocitorul necesar între riturile mozaice, figurile Legii și tainele creștine.

Între Vechiul și Noul Testament este desigur continuitate, dar și ruptură. Structurile Vechiului Legământ, limbajul său, antropologia sa explicitează limbajul propriu Noului Testament. Acesta, la rândul său, nu creează propriu-zis tipologia biblică, ci arată că ea se împlinește în Hristos, în evenimentele vieții Sale pământești.

Tipologia creștină se dezvoltă cu precădere în contextul catehezei sacramentale, în care catehumenilor li se prezintă structurile spirituale ale inițierii creștine. Cateheza stabilește, astfel, felul în care credinciosul se sălășluiește în istoria mântuirii. Marile etape ale istoriei lui Israel sunt descifrate sacramental, în timpul acelei *praeparatio evangelica,* când iconomia mântuirii se în-scrie în chip tainic în evenimentele înseși ale istoriei poporului ales. Această istorie a mântuirii culminează cu taina mântuirii pascale, descoperită și împlinită în Iisus Hristos, taină pe care se altoiește Biserica, la Cincizecime, precum și creștinul însuși, odată cu inițierea sa.

Temele tipologiei sacramentale sunt temele fundamentale ale vieţii spirituale: ieşirea, pustia, stânca, apa, mana, untdelemnul ungerii. Limbajul tipologic este o pregătire duhovnicească progresivă, în trepte succesive. Cea dintâi grijă a catehetului este să provoace o convertire morală, dar şi să transmită învăţătura tradiţională de credinţă a Bisericii; apoi, într-un stadiu ulterior, cel al mistagogiei, sunt descoperite temeiurile vieţii spirituale. În fiecare dintre aceste stadii ale învăţăturii, catehetul se referă mereu la figurile tradiţionale ale botezului, Facerea, potopul, Ieşirea, Paştile[27].

Dintre scrierile Vechiului Testament, izvorul principal al tipologiei baptismale îl constituie, pentru Sfinţii Părinţi, ciclul Ieşirii, cuprinzând marile teme biblice care se regăsesc constant în conştiinţa religioasă a lui Israel. Fac trimitere la mântuirea în Hristos, înainte de toate, cunoscutele episoade ale Ieşirii, plecarea din Egipt, trecerea Mării Roşii, cei patruzeci de ani de încercări în pustiu, intrarea în Pământul făgăduinţei... În lumina acestora, Hristos este adevăratul Eliberator, în întâlnirea dintre Viaţă şi Moarte, prin suirea pe cruce şi pogorârea la iad. Evangheliştii redau de altfel în mod izbitor această legătură dintre Paştile lui Hristos şi evenimentele Ieşirii. Tocmai în vremea Paştilor, când evreii comemorau liturgic ieşirea din Egipt, Hristos, noul nostru Paşti, a săvârşit, prin moartea şi Învierea Sa, mântuirea lumii. În Biserica primară, de altminteri, botezul era administrat chiar în noaptea de Paşti.

Cel mai cunoscut temei biblic pentru lectura sacramentală a Ieşirii este întâia Epistolă a Sfântul Pavel către Corinteni: *„Căci nu voiesc, fraţilor, ca voi să nu ştiţi că părinţii noştri au fost toţi sub nor şi că toţi au trecut prin mare. Şi toţi, întru Moise, au fost botezaţi în nor şi în mare. Şi toţi au mâncat aceeaşi mâncare duhovnicească; şi toţi aceeaşi băutură duhovnicească au băut,*

27. Cf. metoda lui Origen, la A. Hamman, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1969, p.62,68.

pentru că beau din piatra duhovnicească ce avea să vină. Iar piatra era Hristos... Şi acestea s-au făcut pilde pentru noi"[28].

Ieşirea din Egipt este deci pilda prin excelenţă a botezului creştin: „Ambele realităţi, scrie J. Daniélou, au aceeaşi semnificaţie. Ele marchează sfârşitul robiei păcatului şi intrarea într-o nouă existenţă"[29]. Sfinţii Părinţi scot în evidenţă cu putere această relaţie. Astfel, într-una din cele mai vechi cateheze, cea a lui Tertulian, citim: „Când poporul, părăsind liber Egiptul, scapă de sub puterea regelui Egiptului trecând prin apă, apa îl nimiceşte pe rege cu întreaga sa oaste. Ce poate fi mai limpede ca prefigurare a botezului? Neamurile sunt eliberate de lume, prin apă, şi-l lasă pe demon, care înainte le stăpânea, biruit în apă"[30].

Şi în istoria poporului lui Israel, şi la botez, apa este întotdeauna instrumentul privilegiat al puterii dumnezeieşti, eliberând pe om de tirania lui Faraon, ori de sub puterea satanei şi a păcatului, cea mai radicală şi mai deplină tiranie din câte există. Elementul natural al apei exprimă continuitatea judecăţii lui Dumnezeu Care i-a nimicit pe egipteni şi a lăsat cale liberă fiilor lui Israel.

În secolul al IV-lea, veacul de aur al patristicii, catehetii reiau aceeaşi analogie: „Cele referitoare la ieşirea lui Israel au fost istorisite pentru că sunt tip al mântuirii prin botez... (...) Cum a preînchipuit marea botezul? Prin faptul că a separat (pe israeliţi) de Faraon, după cum baia aceasta (botezul - n.tr.), de tirania diavolului. Aceea ucidea în valurile ei pe duşman, în această baie este ucisă duşmănia noastră cea către Dumnezeu. Din aceea, poporul a ieşit nevătămat; din apa (botezului) noi ne ridicăm ca înviaţi din morţi"[31].

28. I Cor. 10, 1-6.

29. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 122.

30. Tertulian, *De baptismo*, 9,1; trad. fr. SC 35, Paris 1952, p.78.

31. Sf. Vasile, *De Spiritu Sancto*, 14; trad. fr. SC 17 bis, Paris, 1968, p. 357-359; trad. rom. PSB 12, p. 46.

Tema aceasta a apei se regăseşte de-a lungul întregului Vechi Testament, mai întâi în ciclul Facerii. Apele primordiale ale creaţiei, însufleţite de Duhul lui Dumnezeu, devin izvor şi putere de viaţă: „De ce eşti renăscut din apă? întreabă Sfântul Ambrozie al Milanului. Citim: apele să mişune de vietăţi (Fac. 1, 20), şi vietăţile s-au născut. Aceasta s-a petrecut la începutul facerii. Dar ţie ţi se menise să te naşti din nou din apă, prin har, aşa cum aceasta a dat naştere vieţii fireşti"[32].

Această proprietate a apei de a deveni mediu vital este dezvoltată în mod deosebit în tradiţia siriană. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primeşte de la El virtutea de a da naştere celor care I se aseamănă, adică celor duhovniceşti; Duhul Sfânt face să rodească apa botezului, tot aşa cum făcuse roditoare şi apele primordiale la Facere: „Duhul Sfânt Care, la început, Se purta pe deasupra lor, le-a înzestrat cu puterea de a da naştere celor duhovniceşti şi de a zămisli, întru slavă, fii Tatălui"[33]. „Duhul Sfânt, spune şi Sfântul Efrem Sirul, S-a pogorât din înălţimi pentru a fertiliza apele şi a le da viaţă. În botezul lui Ioan, a odihnit peste unul singur; dar acum S-a pogorât şi odihneşte peste toţi cei care se nasc, din nou, din apă"[34].

Tot astfel, încă din Vechiul Testament, potopul apărea drept semnul judecăţii iminente a lui Dumnezeu. În vremea proorocilor, apa este instrumentul, atât al proniei, cât şi al judecăţii dumnezeieşti. Domnul trimite ploaia pe pământ, o ţine sub stăpânirea legilor Sale, dar poate şi să aducă prăpădul: *„Iată, Domnul pustieşte pământul (...), zăgazurile cele de sus se vor deschide (...); când urgia va trece, vă va zdrobi"*[35].

32. *De Sacramentis*, III,3; SC 25, Paris, 1949, p.72.

33. *Fangith* (Breviar sirian), vol. III, Mossoul, 1875, p. 30, 35, 273.

34. *Hymni in Fest. Epiphaniae*, VI,1, ed. Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, vol. I, Malines, 1882, p. 56.

35. Is. 24,1,18 şi 28,14-18.

Isaia lasă însă să se întrevadă milostivirea lui Dumnezeu, înscrisă ca şi judecata în relatarea Potopului: *„În izbucnirea mâniei, Mi-am întors faţa de la tine, dar în veşnica Mea îndurare, Mă voi milostivi de tine (...) Şi va fi ca în vremea lui Noe, când M-am jurat că apele potopului nu se vor mai răspândi pe pământ; tot aşa Mă jur acum că nu Mă voi mai mânia împotriva ta"*[36].

Domnul Însuşi asemuieşte zilele de acum cu cele ale lui Noe este astfel el însuşi o prefigurare a lui Hristos, Cel care a purtat judecata lui Dumnezeu, Care a străbătut apele potopului în coborârea Sa la iad. Începând cu Noul Testament *când a intrat Noe în corabie, şi n-au ştiut până ce a venit potopul şi i-a luat pe toţi, la fel va fi şi venirea Fiului Omului"*[37].

Noe este astfel el însuşi o prefigurare a lui Hristos, Cel care a purtat judecata lui Dumnezeu, care a străbătut apele potopului în coborârea Sa la iad. Începând cu Noul Testament (I Petr. 3, 18-21) şi de-a lungul întregii cateheze creştine, este vădită referirea potopului la botez. O descriere pertinentă a utilizării acestei teme în literatura patristică o datorăm lui J. Daniélou[38]. Un singur text, aparţinând lui Didim al Alexandriei, va fi suficient pentru a o confirma: „Potopul, care a curăţit lumea de străvechea nedreptate, era o proorocie ascunsă a curăţirii păcatelor în scăldătoarea sfântă. Arca, de asemenea, care i-a scăpat pe cei care au intrat într-însa, este un chip al preacinstitei Biserici şi al nădejdii celei bune pe care o nutrim prin aceasta. Cât priveşte porumbelul care a adus ramura de măslin la arcă, arătând că pământul ieşise de sub ape, acesta desemna venirea Sfântului Duh şi împăcarea venită de sus, căci, într-adevăr, măslinul este semn al păcii"[39].

36. Is. 54,7-10.
37. Mat. 24,37-39.
38. *Bible et Liturgie*, p. 104-118.
39. *De Trinitate*, II, PG 39, 697 AB.

Pornind tot de la evenimentele simbolice ale Ieşirii, şi alte teme se organizează în jurul temei centrale a apei, prin paralelismul dintre contextul lor istoric iniţial şi semnificaţia lor spirituală profundă; aceasta se degajează şi se precizează treptat încă la autorii biblici înşişi, apoi şi în Tradiţia creştină. Vom trece rapid în revistă câteva dintre temele simbolice esenţiale ale catehezei creştine: Mielul pascal, pecetea, ungerea cu ulei, norul.

a) Mielul pascal

Jertfirea Mielului în robia egipteană esta una dintre prefigurările esenţiale ale mântuirii, care dezvăluie atât judecata cu care Dumnezeu loveşte lumea păcătoasă (plăgile Egiptului, îngerul morţii), cât şi milostivirea lui Dumnezeu care-i cruţă pe cei însemnaţi cu sângele Mielului. Sunt prefigurate atât jertfa lui Hristos, Mielul cel Nou fără de pată, cât şi botezul, unde, prin ungerea în semnul crucii sau pecetea crucii pe fruntea catehumenului, este evocată pecetea sângelui mielului pe pragul uşilor fiilor lui Israel. Iată un text patristic, al Sfântului Chiril al Alexandriei: „Că stropirea cu sânge îi mântuie pe cei care au primit ungerea, Scriptura o stabileşte spunând că trebuie unse intrările caselor, adică uşorii şi pragul uşii; taina lui Hristos face ca morţii să nu-i fie îngăduită intrarea. Iată de ce şi noi, unşi cu sângele sfânt, vom deveni mai puternici decât moartea şi vom dispreţui stricăciunea"[40].

Trebuie remarcat că în acest simbolism prefigurarea patimilor lui Hristos (sângele Mielului) devine în acelaşi timp semn al darului vieţii celei noi, darul Duhului Sfânt. Un bogat conţinut pnevmatologic se leagă astfel de sânge şi de împărtăşirea cu vinul sfinţit. După cum se poate citi într-o cateheză anonimă[41],

40. *De adoratione*, PG 68, 1069 A.

41. *Homélies pascales du Pseudo-Chrysostome*, PG 59, 726 D-727 A; trad. fr. SC 36, Paris, 1953, p. 82.

„prin acest sânge primim Duhul Sfânt, căci, cu adevărat, Duhul și sângele se înrudesc...", „în potirul clocotind de foc și de Duh", cum se spune altundeva[42].

b) Pecetea

Tema peceții *(sphragis)* cu sânge ocupă un loc privilegiat în simbolistica biblică și creștină. Prin semne exterioare (tăiere împrejur, punerea mâinilor, ungere), Dumnezeu pune pecetea Legământului pe fiii poporului ales. Semnul crucii moștenește acest simbolism biblic, iar pecetea cruciformă se va preciza în rânduiala baptismală, ajungând să semnifice ansamblul inițierii baptismale. Pentru a rezuma tipologia creștină a peceții, să amintim că ea este:

1. Un semn de apartenență la Dumnezeu, așa cum oile din turmă sunt însemnate cu fierul roșu pentru a putea fi recunoscute de stăpân: „Această însemnare, spune Teodor de Mopsuestia, cu care acum te pecetluiești, este semnul că de acum înainte ești pecetluit ca oiță a lui Hristos. Căci o oiță, de îndată ce este dobândită, primește pecetea după care se recunoaște cărui stăpân îi aparține; și paște în aceeași pășune și stă în același staul cu cele pe care s-a pus aceeași pecete, arătând că toate aparțin aceluiași stăpân"[43].

2. Un semn de protecție pentru ca oița să poată fi ocrotită de Păstor: *„Eu sunt Păstorul cel bun și cunosc pe ale Mele..."*[44].

3. Un semn de familiaritate și de asemănare cu Dumnezeu, „pentru ca îngerii să o poată recunoaște"[45].

42. *Homélie pascale de la Tradition d'Hippolyte*, trad. fr. SC 27, Paris, 1950, p. 134.
43. *Cat. bapt.*, 13,17.
44. Ioan 10,14.
45. Chiril al Ierusalimului, *Cat. bapt.*, I,3, PG 33, 373A.

4. Un semn al ostaşului dintr-o oştire. Întâlnim aici tema luptei celei bune, dezvoltată încă de Sfântul Pavel[46]. Creştinul este un ostaş înrolat în oştirea Împăratului ceresc: „Aşa cum pecetea este imprimată pe ostaşi, tot aşa şi Duhul Sfânt pe credincioşi", spune Sfântul Ioan Gură de Aur[47].

5. Semnul Mielului de pe fruntea sfinţilor, din vedenia Apocalipsei: *„Şi am văzut un alt înger care se ridica de la răsăritul soarelui şi avea pecetea Viului Dumnezeu. Îngerul a strigat cu glas puternic către cei patru îngeri, cărora li s-a dat să vatăme pământul şi marea, zicând: Nu vătămaţi pământul, nici marea, nici copacii, până ce nu vom pecetlui, pe frunţile lor, pe robii Dumnezeului nostru"*[48]. Comentatorii recenţi ai Apocalipsei au relevat aici reminiscenţele baptismale şi liturgice[49].

O întreagă teologie creştină a caracterului sacramental indelebil s-a dezvoltat în jurul temei peceţii, ca semn al iubirii nezdruncinate a lui Dumnezeu şi al Legământului Său veşnic cu omul, în care El Îşi reînnoieşte chipul, el însuşi indestructibil, dar care reprezintă totodată şi judecata imanentă şi actuală în viaţa celui botezat.

c) Ungerea cu untdelemn

Reprezintă un alt semn al alegerii dumnezeieşti, cu care sunt însemnaţi doar cei aleşi. În Vechiul Testament, untdelemnul are o largă utilizare profană şi religioasă:

1. Înainte de toate, untdelemnul este un semn de bucurie şi de cinste: *„Tu, însă, când posteşti, unge capul tău şi faţa ta o spală, ca să nu te arăţi oamenilor când posteşti, ci Tatălui tău, care este în ascuns"*[50]. În timpurile mesianice, proorocea

46. Efes. 6, 10-17; II Tim.2,3-5 şi 4, 7-8.
47. PG 61, 418.
48. Apoc. 7,2-3.
49. De ex. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchatel şi Paris, 1968.
50. Mat. 6, 17-18.

Isaia, *„în muntele acesta, vor bea cu bucurie, vor bea vin, se vor unge cu untdelemn binemirositor"*[51].

Untdelemnul este deseori numit, în Biblie ca și la Sfinții Părinți, untdelemnul bucuriei: *„Pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtașii Tăi, smirna și aloea îmbălsămează veșmintele Tale"*[52]. Bucuria exprimă caracterul esențial al prezenței Sfântului Duh, Care împărtășește din belșug bucurie duhovnicească. Această bucurie se oglindește pe chipul noilor botezați.

2. Untdelemnul este folosit ca leac pentru bolnavi, iar în Noul Testament și pentru cei stăpâniți de demon. Bunul samarinean toarnă untdelemn și vin pe rănile celui lovit de tâlhari. Domnul îi învață pe ucenici să-i ungă pe bolnavi și pe demonizați[53].

Încă din cele mai îndepărtate timpuri ale creștinismului, dezlegările catehumenilor erau însoțite de ungeri simbolice cu untdelemn: „Miluiește-ne, înnoiește-ne întru zidirea cea dintâi, scrie o cateheză atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur, îmbracă pe cei despuiați de demon, unge-ne cu untdelemnul ungerii Tale sfinte, pentru ca veninul Șarpelui să nu ne vatăme"[54]. Iar în altă parte: „catehumenul este uns asemenea luptătorilor care intrau în arenă (...) Și dacă cei unși de către oameni nu au fost atinși de șerpi, nici ție nu ți se va întâmpla nimic dacă păstrezi ungerea"[55].

Ungerea împărtășește deci creștinului o putere, cea a lui Hristos, Care, prin lucrarea Sa mântuitoare, a învins puterile răului. „Cine este acest om, întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur, pașnic și războinic totodată, din care izvorăsc miresme, dar

51. Is. 25, 6 ș.u. (LXX).
52. Ps. 44, 8-9; cf. Ps. 104, 15 și 132, 2.
53. Luc. 10, 34; Marc. 6,13.
54. Cateheză atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur la Mat 20, 1-16; PG 50, 585.
55. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Coloseni*, PG 62, 342.

care poartă totuşi arme, care iese dintr-un palat minunat şi care în acelaşi timp nimiceşte mii de vrăjmaşi şi îi pune pe fugă?"[56]. Aici, tema luptei este opusă celei a ungerii paşnice, acest contrast fiind rezolvat în persoana lui Hristos. Astfel este puterea dumnezeiască, doboară şi întăreşte, astfel este Dragostea dumnezeiască, încălzeşte şi luminează, dar şi arde; aprinde iubirea şi bucuria, dar şi nimiceşte şi distruge.

În tradiţia ortodoxă, ungerea reprezintă, deci, atât o armă împotriva demonului, cât şi o curăţire de urmările păcatului. În Biserica Ortodoxă, ungerea cu untdelemn administrată bolnavilor (Sfântul Maslu, n.tr.) are valoare de Taină, prelungind în viaţa creştinului ungerile baptismale, cerând Doctorului dumnezeiesc vindecarea de bolile trupeşti şi sufleteşti. Antropologia ortodoxă afirmă legătura profundă dintre trupesc şi duhovnicesc în alcătuirea omenească. Păcatul introduce în fiinţa umană un proces radical de dezintegrare şi de divizare pe care numai harul dumnezeiesc unificator îl poate contracara...

3. În sfârşit, ritualul ungerii este dezvoltat în ceremonialul înscăunării regilor la Ierusalim. Ungerea din psalmii mesianici se referă, înainte de toate, la rege, al cărui prototip rămâne pentru totdeauna David[57]. Ulterior, această temă a ungerii regale se extinde, ajungând să includă şi preoţia după Aaron, se interiorizează în chemarea profetică şi culminează în teologia mesianică, a Unsului - Căruia atât preotul, cât şi regele nu-I erau decât prefigurări -, şi se împlineşte în ungerea Duhului lui Yahve peste Omul durerilor[58].

Teologia creştină vede convergenţa tuturor acestor sensuri ale ungerii în persoana lui Iisus, Unsul, Mesia, însemnat şi îmbrăcat cu ungerea Duhului Sfânt. Domnul Îşi atribuie în

56. *Com. la Ps. 44*: PG 55, 189.
57. Cf. Ps. 2,45 ş.u.
58. Is. 61, 1.

mod explicit această imagine a ungerii Omului durerilor[59]. Dar ceea ce se spune despre Hristos se poate spune cu aceeaşi îndreptăţire şi despre creştini[60]. Cel mai vechi text creştin al tipologiei sacramentale a ungerii se găseşte la Tertulian: „Ieşiţi din apa botezului, suntem unşi cu untdelemnul binecuvântării, potrivit vechiului obicei, care cerea să fii uns cu untdelemn revărsat din corn în vederea preoţiei. Cu acest untdelemn a fost uns Aaron de către Moise; de aici, numele de uns (*christus*), care vine de la *chrisma,* ungere. Această ungere (*chrisma*) a dat numele Său Domnului, devenind duhovnicească, căci cu adevărat El a fost uns cu Duhul de către Tatăl (...). Astfel, asupra noastră ungerea se revarsă în chip văzut, dar lucrează în chip duhovnicesc"[61].

Acest ultim sens al ungerii cu untdelemn, cel mai important, vădeşte că aceasta nu numai că ne aduce aproape de Hristos, prin ideea de luptă pe care o exprimă, prin vindecarea morală pe care o împărtăşeşte, ci ne face să fim de pe acum părtaşi la Hristos Însuşi şi purtători ai Duhului Său: „Numele ungerii este asemănător Numelui lui Hristos, spune Sfântul Efrem, căci Numele lui Hristos de aici se trage (Mesia, Unsul), ungerea însăşi fiind umbra Numelui lui Hristos"[62]. Sau, Sfântul Chiril: „Despuiaţi de veşmintele voastre, aţi fost unşi cu untdelemn sfinţit (...) şi aţi fost făcuţi părtaşi Untdelemnului celui adevărat, Iisus Hristos..."[63] şi „aţi fost cu adevărat unşi cu Duhul Sfânt, căci temeiul mântuirii voastre este Unsul

59. Luc. 4,18.

60. A se vedea I. De la Potterie, *„L'Onction du Christ"*, în *Nouvelle Revue Théologique,* 80 (1958) p.225-252; şi îndeosebi „L'Onction du chrétien par la foi", în I. De la Potterie şi S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien,* Paris, 1965, p.107-67.

61 *De Baptismo,* 7; PL 1, 1207A; trad. fr. op. cit. p.76.

62. *De Oleo,* 4, ed. Card. Rahmani, *Sancti Ephraemi, Hymni de Virginitate,* Scharfe, 1906, p.11.

63. *Cat. myst.,* II, 3; PG 33, 1080A.

(Hristos)"[64]. Părtăşia cu Hristos prin ungere este nedespărţită de darul Duhului Sfânt: „Untdelemnul, spune Sfântul Efrem, este ca un prieten al Sfântului Duh şi ca o slugă a Sa, care Îl vesteşte, dar Îl şi însoţeşte"[65].

Aceste pasaje nu pot decât să sugereze importanţa unei teme care depăşeşte cu mult contextul baptismal şi care va prilejui Părinţilor o foarte bogată teologie a energiilor divine şi a participării, prin lucrări sacramentale, la viaţa însăşi a lui Dumnezeu.

d) Norul

Stâlpul de nor care mergea înaintea fiilor lui Israel în vremea Ieşirii[66] este în primul rând simbolul prezenţei protectoare a lui Yahve alături de poporul Său. Dar această temă a prezenţei dumnezeieşti în nor se regăseşte de-a lungul întregului Vechi Testament, fie că e vorba de norul care umple cortul în pustiu[67], fie în Templul din Ierusalim, când insuflă proorocului o teamă sfântă[68].

O dată cu Noul Testament, norul odihneşte de acum în Iisus, în Care sălăşluieşte trupeşte plinătatea Dumnezeirii[69], în Cuvântul întrupat Care S-a sălăşluit printre noi[70]. Acest nor se face văzut simţurilor trupeşti prin lucrarea Sfântului Duh, la Schimbarea la Faţă a lui Iisus în muntele Taborului sau la Înălţarea Sa[71]. A doua venire a Fiului Omului se va face pe norii cerului[72]. La rândul lor, şi creştinii se află în norul prefigurat odinioară de cel din Ieşire. Acesta este, deci, semnul

64. *Cat. myst.*, III, 6; PG 33, 1093A.
65. *De Oleo*, 7, 6, Rahmani, p. 23.
66. Ieş. 13, 21-22.
67. Ieş. 33, 9-10.
68. Is. 6, 4.
69. Col. 2, 9.
70. Ioan 1, 14.
71. Mat. 17,5 şi trimiterile paralele; Fapte 1,9.
72. Mat. 24,30 ; Apoc 14,14.

Duhului Sfânt. „Prezența norului, unită cu trecerea prin mare, la Ieșire[73], preînchipuia unirea apei cu Duhul, cele două elemente fundamentale ale Botezului"[74].

La Părinții Bisericii, tema norului dobândește două înțelesuri complementare: cel al prezenței Sfântului Duh și cel al prezenței lui Hristos.

1. Prefigurare a Duhului Sfânt: „Ceea ce evreii considerau a fi un nor, explică Origen, Sfântul Pavel stabilește că este Sfântul Duh"[75]. De asemenea, Sfântul Ambrozie spune: „Stâlpul de nor este Duhul Sfânt. Poporul se afla în mare și stâlpul de lumină mergea înaintea lui, apoi stâlpul de nor îl urma, asemenea umbrei Sfântului Duh. Vezi că prin Duhul Sfânt și prin apă, prefigurarea Botezului este limpede"[76].

2. Prefigurare a lui Hristos: este ceea ce prefigura deja cartea alexandrină a Înțelepciunii: „(Înțelepciunea) i-a călăuzit pe o cale preaminunată și ziua le-a fost acoperământ, iar noaptea lumină de stele; i-a trecut prin Marea Roșie și i-a purtat prin ape mari. Pe vrăjmași i-a acoperit cu ape"[77]. Această imagine își află încununarea în cea de-a patra Evanghelie: *„Cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric"*[78]. „Ce este acest stâlp de lumină, va exclama Sfântul Ambrozie al Milanului, dacă nu chiar Domnul Hristos, Care a risipit întunericul păgânismului și a răspândit lumina adevărului și harul duhovnicesc în inima oamenilor"[79].

În jurul acestei imagini a norului se dezvoltă și alte teme sacramentale importante:

73. I Cor. 10,1.

74. J.Daniélou, *Bible et Liturgie*, p.126.

75. *Hom. sur Exode*, V,1; SC 16, Paris, 1946, p.136.

76. *De Sacramentis*, I,22; SC 25, Paris, 1949, p.61.

77. Ințelepciunea lui Solomon, 10, 17-19; cf 19, 7-8 și Eccl. 24,4 ș.u.

78. Ioan 8,12.

79. *De Sacramentis*, I,22; SC 25, p.61.

1. Cei patruzeci de ani petrecuţi în pustiu de către Israel. Este o întreagă lucrare a pedagogiei dumnezeieşti în vremuri de încercări şi de aşteptare; aceste vremuri sunt retrăite de Biserică, o dată cu instituţia catehumenatului, în răstimpul celor patruzeci de zile ale Postului Mare.

2. Revelaţia Legii, ea însăşi prefigurare a iluminării oamenilor de către Evanghelia lui Hristos, dătătorul Legii celei noi. În acest sens, orice cateheză baptismală îşi are originea în amintita pedagogie divină.

Aceasta este, de altfel, şi semnificaţia rânduielilor baptismale (dezlegări, ungeri, asceză, cateheză): naştere, urcuş şi întărire în credinţă, darul Adevărului (Cuvântul Adevărului, dar şi Duhul Adevărului), ungerea însăşi, care ne va face „să ştim toate"[80]. Acesta este în ultimă instanţă rolul Duhului, de a-i aduce pe oameni la credinţa care este condiţia botezului.

Temele menţionate aici nu epuizează nici pe departe bogăţia tipologiei biblice şi frecvenţa folosirii lor în cateheza sacramentală. Ar mai fi de adăugat simbolistica complementară a Cântării Cântărilor (simbolismul nupţial) sau tematica Bunului Păstor, din Psalmi, care va fi utilizată pe larg de cateheza creştină. Dar, în cadrul limitat al acestui studiu, nu ne putem opri mai mult asupra lor[81].

B

STRUCTURA PASCALĂ A INIŢIERII

Botezul creştin este, aşadar, o taină cu adevărat pascală. El îl face pe creştin părtaş la moartea şi la Învierea lui Hristos. Textul capital în această privinţă este Epistola către Romani 6,

80. I Ioan 2, 20 şi 27; cf. Ioan 14, 26.

81. Cf. capitolele privitoare la Ps. 22 şi la *Cântarea Cântărilor* din; J. Daniélou, *Bible et Liturgie*.

3-5: *„Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții. Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai Învierii Lui".*

Acest dublu aspect al botezului, de a fi în același timp și moarte și înviere în Hristos, este esențial. Numai prin moartea și învierea lui Hristos poate fi omul izbăvit de păcat și născut la o viață nouă. Botezul nu are nici o eficacitate în sine, ci doar ca participare la lucrarea mântuitoare a Domnului. În botez este, deci, o convergență, cea a trecutului și a viitorului, cea a luptei care se pregătește să înceapă, dar și a izbânzii care determină și încununează întreaga existență creștină, cea a curățirii și a iertării, cea a lepădării de Satana și a alipirii de Hristos.

Toată această pregătire, lupta, asceza sunt cuprinse în întreita afundare, care le este și semn și scop. Toată viața cea nouă nu este decât o dezvoltare a acestui dar inițial, care este nu mai puțin o plenitudine, părtășia la viața Duhului.

1. *"Cu moartea pre moarte călcând"*...

O dată cu păcatul primului om, moartea devine în noi o necesitate ineluctabilă. Instinctul de conservare ne face să dăm înapoi în fața acestei scadențe universale, omul nu vrea să moară, nu vrea să accepte verdictul divin, care ne pecetluiește trupul păcatului.

Dar moartea ascunde o profundă contradicție lăuntrică. Moartea nu este numai o pedeapsă dumnezeiască, impusă omului din afară, ci este și o consecință logică a înstrăinării omului de Creatorul său, Care este izvorul vieții. Moartea constituie întotdeauna o sfidare permanentă a lucrării înțelepciunii și bunătății Creatorului, Cel ce l-a zidit pe om pentru viața

veşnică. În starea de păcat, omul „moare" încă de la naştere, adică încă de la venirea sa pe lume este supus legii stricăciunii, nedreptei tiranii a diavolului, destinului de muritor al tuturor.

Creştinismul dezvăluie lumii taina răului, îl demistifică, îl arată în toată urâţenia şi răutatea lui; şi dezvăluie, totodată, că mântuirea în Hristos este o eliberare de sub această dominaţie satanică.

Încă dinainte de botez, prin desele sale rugăciuni, Biserica îl eliberează pe om din robia diavolului. Izbânda pascală a botezului este pregătită printr-o îndelungată luptă prebaptismală pe care catehumenul o duce la bun sfârşit prin puterea lui Hristos cel înviat. Biserica primară privea cu multă seriozitate această perioadă de pregătire a botezului pe care o reprezintă catehumenatul. În această treptată maturizare duhovnicească, în care omul, printr-o acţiune stăruitoare şi o necontenită strădanie lăuntrică, se leapădă treptat de condiţia sa păcătoasă şi aderă la Hristos, Duhul Sfânt lucrează şi El. De acum inima se curăţeşte, cunoaşterea lui Dumnezeu devine cu putinţă; primul act al acestei morţi faţă de păcat, care va culmina cu scufundarea în apa baptismală, este convertirea, eveniment deocamdată lăuntric, dar nu mai puţin hotărâtor şi cuprinzând în el tot elanul şi toată plinătatea viitoare a darului Duhului Sfânt.

Această convertire este o pocăinţă radicală, o întoarcere lăuntrică totală, o rupere - întotdeauna dureroasă şi dramatică - de obişnuinţe, de mentalităţi, de însăşi legea păcatului, o adevărată agonie ce însoţeşte moartea omului celui vechi. Această moarte se petrece mai întâi în universul interior şi personal al omului, uneori într-o treptată confruntare cu tenebrele lăuntrice pe care lumina lui Hristos le risipeşte, alteori printr-o iluminare ca o străfulgerare, totdeauna prin darul harului lui Dumnezeu, care este lumină, cunoaştere, viaţă, drep-

tate. Rugăciunile și rânduielile baptismale simbolizează această moarte față de păcat, în asceză: post, rugăciune, milostenie, prin care ființa umană întreagă, trup și suflet, ia parte la această luptă nevăzută, al cărei apogeu va fi lepădarea definitivă de păcat și solemnă, în fața Bisericii.

Această luptă este în același timp și o conștientizare, prin înțelegerea reînnoită, a adevărului Evangheliei. Duhul Sfânt este întotdeauna marele săvârșitor al iluminării lăuntrice, al înaintării în credință a catehumenului. În această perspectivă, a deșteptării credinței și a creșterii lăuntrice în perioada catehumenatului, trebuie înțeles și botezul însuși, mai curând decât în concepția mecanicistă a unei transformări bruște în momentul botezului. Această acceptare a adevărului lui Hristos, această mărturisire de credință, această îndepărtare de viața în păcat se înscriu, în perioada Postului Mare, în contextul general al vieții liturgice și duhovnicești, de intensă rugăciune, de post, de luptă lăuntrică, de eliberare de patimi, nu numai a catehumenilor, ci și a întregii comunități creștine.

Nu există, deci, botez fără pocăință; Cuvântul lui Dumnezeu îl străpunge pe om în adâncul prăpastiei decăderii sale, asemenea unei lumini albe, asemenea ascuțișului sabiei, care desparte grâul de neghină, care-l face pe om să renunțe la trecutul său, să lepede vechile veșminte ale omului celui vechi. Dar, în botez, această lepădare este deja o eliberare și o izbândă, care este cu putință și se face lucrătoare numai prin acțiunea prealabilă și constantă a Duhului Sfânt, Care-l sprijină pe om și îl inspiră.

Convertirea baptismală se situează, deci, pe trei nivele:

a) este o lepădare de Satana, care este exorcizat și alungat;

b) este o eliberare de condiția păcătoasă care-l împiedică pe om și îl paralizează;

c) este o pocăinţă personală profundă şi o încredinţare deplină în voia milostivirii dumnezeieşti.

a) Exorcismele şi lepădarea de Satana

Puterea malefică şi ura înverşunată a Satanei sunt dezvăluite chiar în Evanghelie. O dată cu venirea Sa, Domnul arată chipul şi urâciunea Vrăjmaşului, descoperă „filiaţia" diavolească a păcătoşilor: *„Voi sunteţi din tatăl vostru, diavolul, şi vreţi să faceţi poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni şi nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăieşte minciuna, grăieşte dintru ale sale, căci este mincinos şi tatăl minciunii"*[82]. Evangheliile ne descriu viaţa pământească a lui Iisus ca pe o luptă neîncetată împotriva puterilor răului. Dar Iisus nu îndură pasiv atacurile Ispititorului. El este literalmente „purtat" de Duhul în pustie, după Botezul în Iordan[83]. Cu putere şi autoritate, El reduce demonii la tăcere, vindecă pe cei îndrăciţi, demască sorgintea satanică a ispitelor îndurate de oameni, de farisei şi chiar de ucenici[84]. Patimile şi moartea Mântuitorului reprezintă punctul culminant al urii şi al aparentei izbânzi a puterilor răului. Dar această izbândă este şi marea lor iluzie, căci din adâncul stării de părăsire şi în culmea suferinţei se va împlini biruinţa asupra Satanei: *„Acum este judecata acestei lumi, acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară. Iar Eu, când voi fi înălţat de pe pământ, îi voi trage pe toţi la Mine"*[85].

Biserica continuă lupta Învăţătorului. Ea cunoaşte rădăcinile diavoleşti ale răului, ale păcatului şi ale urii. Astfel, nu este cu putinţă să aderi la Hristos, să te alături luminii, fără a

82. Ioan 8, 44.
83. Mat. 4, 1; Mc. 1, 12; Lc 4, 1.
84. Mat. 16, 21-23.
85. Ioan 12, 31-32.

fi mai întâi eliberat de duhurile rele care-și fac sălaș în inima omului. Acesta este sensul lepădărilor, de a arăta lupta lăuntrică ce se dă pentru sufletul catehumenului, între Hristos și Satana: „Șarpele stă la marginea drumului, pândind pe cei ce trec, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului. Ai grijă să nu te muște cu necredința. El se uită după cei ce sunt pe cale să se mântuiască și caută pe cine să înghită. Te îndrepți către Părintele duhurilor, dar treci pe lângă șarpe. Cum să treci de el? Încalță picioarele tale cu Evanghelia păcii, astfel ca, dacă te mușcă, să nu pătești nimic. Dacă vezi că-ți vine în minte vreun gând rău, să știi că este șarpele din mare care-ți întinde curse. Păzește-ți sufletul, să nu poată fi înșfăcat"[86].

Lepădările au drept scop tocmai eliberarea sufletului de cursele diavolului: „Primește cu râvnă lepădările, fie că este vorba de suflări sau de certări, pentru tine sunt izbăvitoare (...) Asemenea topitorilor care, suflând în foc, fac să se aleagă aurul de țărâna care îl ascunde, tot astfel lepădările, alungând teama prin Duhul lui Dumnezeu și făcând să clocotească sufletul în trup ca aurul în cuptor, alungă diavolul vrăjmaș și nu lasă decât nădejdea vieții veșnice"[87].

Cu fiecare botez, o pradă este smulsă din ghearele Satanei, o făptură a lui Dumnezeu își regăsește menirea sa dintâi: „Teme-te, ieși și te depărtează de la zidirea aceasta și să nu te întorci, nici să te ascunzi întru el, nici să-l întâlnești pe el, sau să lucrezi asupra lui, nici în noapte, nici în zi, sau în vreun ceas sau în amiază-zi. Ci te du întru al tău tartar până în ziua cea mare gătită judecății (...)"[88]. „Ieși și te depărtează de la cel ce se gătește către sfânta luminare. Juru-te cu patima cea mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și cu cin-

86. *Procat. bapt.*, 16; PG 33, 361AB.
87. *Procat. bapt.*, 9; PG 33, 349AB.
88. Trad. fr. în E.Mercenier și F. Paris, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, vol. I, Namur, 1937, p. 336; trad. rom. în *Aghiasmatar*, 1950, p. 18-19.

stitul Lui Trup şi Sânge şi cu venirea Lui cea înfricoşată, că va veni şi nu va zăbovi să judece tot pământul, şi pe tine şi pe toată puterea cea împreună lucrătoare cu tine să te muncească în gheena focului, dându-te întru întunericul cel mai dinafară, unde viermele nu doarme şi focul nu se stinge"[89].

Satana nu poate ţine piept puterii biruitoare a Crucii lui Hristos. Trebuie, însă, ca şi omul să ia parte cu toată fiinţa lui la această luptă şi la lepădări, *„ca să nu-i fie ceva mai rău"*[90] şi pentru ca duhul necurat să nu se întoarcă cu şi mai multă putere în casa omului din care fusese alungat[91]. Chiar şi atunci când omul este supus unei robii exterioare a păcatului, aceasta nu se petrece fără consimţirea voii sale. De fiecare dată când facem rău, îl acceptăm cu propria noastră voie, care rămâne totdeauna liberă.

Astfel, preotul îl întreabă de trei ori pe catehumen: „Te lepezi de Satana, şi de toate lucrurile lui? Şi de toţi slujitorii lui? Şi de toată slujirea lui? Şi de toată trufia lui?". Iar catehumenul răspunde de trei ori: „Mă lepăd!". Pentru a întări aceste cuvinte solemne, preotul mai întreabă de trei ori: „Te-ai lepădat de Satana?", şi de fiecare dată catehumenul răspunde: „M-am lepădat!". Apoi, la cererea preotului, suflă şi scuipă de trei ori, semn al refuzului său definitiv şi al repulsiei sale faţă de duhurile rele.

Începând de atunci, lepădarea este efectivă. Din acel moment, omul este angajat în chip conştient şi definitiv într-o luptă duhovnicească; această decizie a sa nu este totuşi cu putinţă decât în puterea Sfântului Duh, Care-l face pe credincios părtaş la izbânda lui Hristos asupra Satanei.

Lupta lăuntrică a omului cu puterile întunericului îşi află deznodământul în afundarea baptismală. Deasupra cristel-

89. *Ibid.*, p. 347; trad. rom cit., p. 20.
90. Ioan 5, 14.
91. Mat. 12, 43-45; Luc. 11, 24-26.

niţei, se rosteşte o adevărată „epicleză" a Sfântului Duh, astfel ca apa să fie la rândul ei curăţită de diavolii întunecaţi sau de duhurile viclene care se ascund în ea şi să devină „izvor de nestricăciune", „plin de putere îngerească", „apă de izbăvire, apă de sfinţire, baie a celei de a doua naşteri", prin pogorârea Sfântului Duh. Astfel, cel ce se botează „se va lepăda de omul cel vechi (...) şi se va îmbrăca în cel nou, ce este înnoit după chipul Ziditorului său, ca, fiind împreună sădit cu asemănarea morţii Tale prin botez, să se facă părtaş şi învierii Tale"[92].

După sfinţirea apei şi curăţirea acesteia de duhurile necurate prin invocarea Sfântului Duh, ungerea cu untdelemn care precede botezul întăreşte încă o dată această lucrare simbolică de vindecare: "Însuţi binecuvintează şi acest untdelemn cu puterea, cu lucrarea şi cu pogorârea Sfântului Tău Duh, ca să se facă acesta ungere de nestricăciune, armă dreptăţii, înnoire sufletului şi trupului, izgonire a toată lucrarea diavolească, spre înlăturarea tuturor răutăţilor"[93].

În sfârşit, despuiat de veşminte şi uns cu untdelemnul catehumenilor, candidatul intră în cristelniţă, „îngropând pe omul cel vechi şi deodată înviind omul cel nou, înnoit după chipul Celui care l-a zidit. Atunci, (...) iese un alt om, cu desăvârşire curăţit de orice întinăciune a păcatelor sale, lepădându-şi vechea haină a păcatului şi îmbrăcând haina împărătească"[94]. Prin întreita afundare, izbânda lui Hristos asupra Satanei şi puterilor acestuia devine lucrătoare în viaţa credinciosului. În ea se împlineşte cuvântul profetic: *„Moartea a fost înghiţită de biruinţă. Unde îţi este, moarte, biruinţa ta? Unde îţi este, moarte, boldul tău?"*[95]. O nouă dimensiune a biruinţei, a eliberării de piedicile Celui viclean se deschide acum,

92. Mercenier, pp. 345-346; trad. rom. cit., p. 33.
93. *Ibid.* p. 347; trad. rom. cit., p. 34.
94. *Cat. bapt.*, II,25; trad. fr., p. 147.
95. I Cor. 15, 54-55.

iar viaţa celui botezat se situează în întregime într-o perspectivă pascală.

b) Eliberarea de păcat

Înainte de botez, păcatul prinde rădăcini adânci în inima omului. Acesta nu este în stare să deosebească dispoziţiile firii sale bune de lucrările întunericului, care se substituie „eului" său, încă neînnoit de Duhul Sfânt. Harul dumnezeiesc lucrează şi îndeamnă spre bine, dar oarecum ca dinafară. Condiţia păcătoasă şi stricăcioasă este încă legea „naturală" care lucrează în mădularele sale: *„Pe când eram în trup, patimile păcatelor, care erau prin lege, lucrau în mădularele noastre, ca să aducem roade morţii (...) Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morţii acesteia?"*[96]. Păcătosul este lovit ca de o paralizie care-i imobilizează mădularele duhovniceşti, care îi atrofiază simţurile lăuntrice: cel al vederii lui Dumnezeu, al cunoaşterii, al voii celei bune, al liberei hotărâri, al stăpânirii duhovniceşti; aceasta este legea „condiţiei muritoare" a stricăciunii după care se conduce existenţa omenească de la naştere până la moarte şi care constituie jugul universal al păcatului originar care apasă pe firea omenească, ereditatea inalienabilă şi fatidică de care nici un om nu poate scăpa, ereditate în acelaşi timp şi fizică, şi spirituală, care se extinde la tot neamul omenesc.

Încorporându-ne Paştilor lui Hristos, botezul ne eliberează de această aservire globală şi totală la păcat şi stricăciune: *„Unde s-a înmulţit păcatul, a prisosit harul, pentru că precum a împărăţit păcatul prin moarte, aşa şi harul să împărăţească prin dreptate, spre viaţa veşnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru"*[97]. Dumnezeu a făcut un legământ cu omenirea prin

96. Rom. 7,5 şi 24.
97. Rom. 5, 20-21.

Mântuirea în Hristos, iar credinciosul este inclus în acest nou legământ prin botez. Angajamentul solemn și mărturisirea de credință, apoi întreita afundare îl fac să străbată dincolo de granițele morții și ale păcatului, omul pătrunzând astfel într-o nouă dimensiune, unde harul Duhului Sfânt îl eliberează de acest determinism paralizant al păcatului: *„Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat"*[98].

De acum înainte, legea lui Dumnezeu este înscrisă în mădularele sale, Numele lui Iisus Hristos este mărturisit cu inima și cu buzele, Trupul de viață dătător și scump Sângele Domnului îi hrănesc și îi irigă trupul și mădularele. Răul și întunericul se risipesc treptat și devin exterioare credinciosului; acesta dobândește și își dezvoltă progresiv facultatea duhovnicească de a deosebi ispitele, și totodată puterea lui Hristos pentru a le respinge. „Cabasila însuși o afirmă într-un strigăt de biruință: „Botezul suprimă și pedeapsa și aplecarea către rău, ba chiar și pe păcătos însuși!". În locul perversității abolite, în care am fost toți zămisliți, ia naștere o dispoziție contrară, o predispoziție „firească" către bine, decurgând din știința harismatică a lui Dumnezeu, care ne-a fost infuzată o dată cu taina. Viață binecuvântată, care se înalță în suflet, cu simțuri noi și cu o nouă înțelegere"[99].

c) Pocăința personală

„Condiția" botezului și a vieții celei noi este o pocăință personală profundă și o convertire lăuntrică a inimii. Chiar și în păcat, omul nu este doajr „determinat" de o fatalitate universală ineluctabilă de mortalitate, de păcat, de paralizie spirituală, ci contribuie și cu voia sa proprie, cu liberul său asen-

98. Gal. 3,27.

99. M. Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas, un maître de la spiritualité byzantine au XIV-e siècle*, Paris, 1958, p. 83.

timent şi cu propria sa forţă de inerţie. Dacă, potrivit Sfântului Pavel, *„prin păcat (...) moartea a trecut la toţi oamenii"*[100], dacă-şi întinde stăpânirea în spaţiu şi timp peste întregul neam omenesc, nu este mai puţin adevărat că, printr-o misterioasă cauzalitate reciprocă, în această stare de stricăciune şi de mortalitate, *„toţi oamenii au păcătuit"*[101], toţi sunt vinovaţi înaintea lui Dumnezeu, toţi sunt nevrednici de dragostea şi de sfinţenia Sa, căci *„frica morţii îi ţine în robie toată viaţa"*[102].

Astfel, învăţătura apostolică lega botezul de pocăinţa personală: *„Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Duhului Sfânt"*[103], *„Pocăiţi-vă şi vă întoarceţi, ca să se şteargă păcatele voastre"*[104].

Pocăinţa este, în esenţă, un act personal, prin care eul omului se angajază într-un îndelungat proces de convertire şi de reînnoire; dar această întoarcere lăuntrică nu se poate face doar cu puterile omului, fără harul Duhului Sfânt. Pocăinţa este deci roada primordială a Duhului Sfânt şi semnul neîndoielnic al lucrării Sale lăuntrice... Baia botezului exprimă în chip văzut pocăinţa omenească şi iertarea dumnezeiască, prin care omul este *„spălat, curăţit, înnoit, îndreptat pentru viaţa cea nouă"*.

2. *Seminţele învierii*

Întreaga plenitudine a vieţii celei noi în Hristos cel înviat este inaugurată o dată cu întreita afundare de la botez. Morţi pentru păcat, altoiţi pe moartea lui Hristos, înviem odată cu El spre viaţa cea veşnică: *„Ne-am îngropat cu El, în moarte, prin*

100. Rom. 5, 12.
101. Rom. 5, 12.
102. Evr. 2, 15.
103. Fapte 2, 38.
104. Fapte 3,19; cf. 5, 31; 13, 38.

botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții"[105].

a) Catehumenatul

Taina botezului este asemuită unei zămisliri duhovnicești, unei nașteri din nou[106], care-l așază pe „neofit" în viața harului și în intimitatea dumnezeiască.

Această zămislire duhovnicească este îndelung pregătită în timpul perioadei catehumenatului, în care semințele credinței și ale vieții dumnezeiești sunt de-acum semănate în inimile catehumenilor. Pregătirea pentru botez nu trebuie privită numai sub aspectul negativ, al luptei împotriva demonilor și a patimilor, ci ca o deșteptare treptată la viața duhovnicească, o convertire la Hristos. Duhul Sfânt este deja prezent în acest proces, El dospește aluatul, El îndreaptă inima catehumenului către Iisus, i-L dezvăluie ca Domn[107], pune început Împărăției Sale în viața celui botezat. Această prezență a Duhului Sfânt în inima credinciosului precede și transcende simbolurile sacramentale, riturile baptismale căutând din ce în ce mai mult să exprime, să materializeze această realitate a Sfântului Duh.

Ungerea cu untdelemn dinaintea botezului reprezintă geneza și progresul credinței, închinarea înaintea lui Dumnezeu, bucuria duhovnicească în viața cea nouă, este, în sfârșit, semnul propriu și pecetea personală a lui Hristos și a Sfântului Duh.

1. Rolul ungerii este, așadar, acela de a semnifica și de a pecetlui iluminarea duhovnicească a credinței, a inimii, a minții. În ea, „Duhul Sfânt, marele Pedagog al credinței, Luminătorul, este Cel care ne deșteaptă la cunoașterea lui

105. Rom. 6, 4
106. Ioan 3, 5; Tit 3, 5.
107. I Cor. 12. 3; cf. Rom. 8, 9 etc.

Hristos, Cel care arată comorile tăinuite, care dă lumină celor aflaţi în întuneric"[108].

2. Untdelemnul reprezintă de asemenea revărsarea din belşug a milostivirii, a iubirii arzătoare care străluceşte printre oameni şi care este cel mai mare dar al lui Dumnezeu şi semnul prin excelenţă al prezenţei Sale: „Când ne apropiem de botez, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, suntem unşi cu milostivire (...) şi răspândim un miros de bună mireasmă"[109].

3. În capitolul consacrat tipologiei Vechiului Testament, am văzut în ce chip, pentru tradiţia creştină, ungerea cu untdelemn sfinţit prin invocarea şi pogorârea Duhului indică prezenţa personală a Acestuia. Dar Duhul Sfânt este Duhul lui Hristos. Unşi cu untdelemn sfinţit, noi devenim asemenea lui Hristos, al Cărui nume îl şi purtăm de-acum, şi în Hristos vom fi altoiţi prin apa botezului.

Pedagogia sacramentală a catehumenatului culminează cu taina apei. Întreita afundare este cea care pecetluieşte mărturisirea de credinţă, confirmă biruinţa asupra Satanei, introduce pe credincios într-o relaţie de intimitate filială cu Tatăl ceresc, împărtăşeşte Duhul de viaţă dătător, altoieşte pe viaţa cea nouă în Hristos cel înviat. Într-un cuvânt, întreita afundare sădeşte în fiinţa însăşi a celui botezat seminţele învierii, care vor încolţi, se vor coace şi vor rodi darurile Duhului Sfânt.

b) Naşterea din nou şi înfierea

„Apa mântuitoare, spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului, v-a fost şi mormânt şi sân matern"[110].

Harul botezului este într-adevăr un har de înfiere şi spre aceasta converg toate darurile Duhului Sfânt: „Harul Sfântului

108. *Act. syr. Thomae*, nr. 121 şi 157; ed. Bonnet, *Acta Apocrypha*, II, 2, Leipzig, 1903, p. 231 şi 267.

109. *Comm. in I Tim.*, PG 62. 514.

110. *Cat. myst.*, II, 4; PG 33, 1080D.

Duh l-aţi primit de la mine, explică Teodor de Mopsuestia neofiţilor, şi aveţi libertatea de a-L chema pe Dumnezeu Tată"[111].

Buzele neofitului primesc un cuvânt nou, pe care vor învăţa să-l rostească în comunitatea euharistică: „Cât de dulce este primul cuvânt (din Tatăl nostru), scrie Sfântul Ambrozie al Milanului. Înalţă-ţi ochiul către Tatăl Care ţi-a dat naştere prin baie, către Tatăl Care te-a răscumpărat prin Fiul Său şi spune: Tatăl nostru! Este o îndrăznire îndreptăţită, dar cu măsură. Ca un fiu, Îl numeşti Tată..."[112].

3. *Botezul în credinţă*

a) Credinţă şi viaţă treimică

Prin botez, catehumenul este cu adevărat introdus în intimitatea vieţii treimice. Potrivit conştiinţei teologice a Ortodoxiei, adevăratul săvârşitor al iniţierii baptismale este Însuşi Duhul Sfânt. El este Întâistătătorul şi totodată săvârşitorul tainelor Bisericii. În Duhul Sfânt se realizează întâlnirea şi unirea cu Iisus Hristos. Domnul devine la rândul Său dătător al Duhului; acest dar este inaugurat într-o Cincizecime personală în botez şi se perpetuează în viaţa Bisericii, în taina Euharistiei.

Duhul Sfânt este, de asemenea, Duhul înfierii, mulţumită căruia suntem numiţi fii ai lui Dumnezeu, în care primim libertatea de a-L numi pe Dumnezeu Tată. Duhul este, deci, dătătorul prezenţei şi harului treimic. Fiecare Persoană dumnezeiască le revelează pe celelalte Persoane ale Treimii.

Acesta este sensul botezului „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh", nu numai o formulă dogmatică, ci o mărturisire de credinţă, însoţind afundarea în apă, întreit dialog de întrebări şi răspunsuri, în care „chiar în momentul în

111. *Hom. catéch.* XI,7, ed. R. Tonneau, p. 296-297.
112. *De Sacramentis*, V, 19; SC 25, p. 93.

care îşi afirmă credinţa sa în Hristos şi în Treime, creştinul este botezat în actul însuşi al acestei mărturisiri, este renăscut, iluminat, devine o făptură nouă, mădular al Trupului lui Hristos şi fiu al lui Dumnezeu"[113].

Dacă, în vremea Sfântului Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Chiril al Ierusalimului, mărturisirea solemnă de credinţă preceda botezul, numeroase alte mărturii despre rânduielile baptismale primare ne fac să credem că această disociere nu fiinţa dintru început şi că în timpurile Bisericii primare mărturisirea de credinţă era inclusă în actul însuşi al afundării, constituind chiar formula sacramentală a acestuia, în cadrul căreia slujitorul şi catehumenul săvârşeau o adevărată coliturghisire. Mărturisirea de credinţă era făcută sub formă de întrebări şi răspunsuri, într-o întreită interogare cu privire la credinţa în Tatăl, în Fiul şi în Sfântul Duh, fiecare întrebare şi răspuns fiind urmate de o afundare.

Acest obicei îl întâlnim la Milano (Sfântul Ambrozie), în Africa veacului al III-lea (Tertulian) şi la Roma, la Sfântul Ipolit, în ritualul său baptismal. Iată textul:

„Acesta să coboare în apă iar cel care îl botează să-i pună mâna pe cap, spunând: „Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotţiitorul?", iar cel botezat să răspundă: „Cred". Să-l boteze atunci o dată, ţinându-i mâna pusă pe cap. Apoi, să spună: „Crezi în Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut prin Duhul Sfânt din Fecioara Maria, Care a murit, a fost îngropat şi a înviat din morţi a treia zi, S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui şi va veni să judece viii şi morţii?". Iar când acela va zice: „Cred", să-l boteze din nou. Să-i spună iarăşi: „Crezi în Duhul Sfânt, în Sfânta Biserică şi în învierea trupurilor?". Cel ce se botează să spună: „Cred", şi atunci să fie botezat pentru a treia oară"[114].

113. P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, Paris, 1963, p. 34.
114. Trad. fr. SC 11, Paris, 1968, p. 50-51.

Acest text este edificator și ne face să înțelegem că disocierea dintre mărturisirea de credință și afundarea baptismală este rodul unei reflecții teologice analitice. La început, scrie Pr. Refoulé, „mărturisirea de credință nu era ceva accidental, ci făcea parte din taină. Aceste două rituri erau atât de strâns legate, încât nu alcătuiau, ca să spunem așa, decât un singur act, cel al botezului (...) Nu avem de ce să presupunem aici o formulă sacramentală la persoana întâi, așa cum o cunoaștem astăzi. Mărturisirea de credință concomitentă cu afundarea ne duce cu gândul la un fel de coliturghisire a catehumenului la actul botezului său, aceasta fiind în sensul deplin al cuvântului *sacramentum fidei*"[115].

Credința baptismală constituie deci o prezență dumnezeiască, o întâlnire a lui Dumnezeu, Care vorbește și Se dăruiește, cu omul care ascultă, invocă și se împărtășește de această prezență. Credința implică, deci, un dublu dinamism: mișcare a lui Dumnezeu, Care iese din nemișcarea Sa față de făptură, dar și mișcare a omului, care își depășește autonomia și își află în Dumnezeu statornica desăvârșire. Această îndoită mișcare este lucrarea proprie Duhului, Care este în același timp și martorul omului, temeiul rugăciunii sale, al elanului său lăuntric, dar și martorul lui Dumnezeu, al iertării și al iubirii Tatălui.

Această credință nu este deci prealabilă mântuirii, ci constituie concomitent miezul acesteia, anticamera și roada. În raport cu botezul, credința nu va fi astfel o condiție externă, prealabilă, formală, ci va constitui chiar esența botezului, ea fiind cea care va conferi ritualului întreaga lui semnificație. Această dimensiune constitutivă a credinței se aplică de altfel și Euharistiei, aflându-se în miezul lucrării sacramentale a Bisericii. Dar această problemă rămâne deocamdată de aprofundat.

115. R. F. Refoulé, *Introduction au „De Baptismo" de Tertullien*, SC 35, p. 39-40.

Realitatea şi permanenţa credinţei erau deja amintite simbolic de ungerea cu untdelemn dinaintea botezului. Aici, însă, mărturisirea de credinţă ţine de însăşi esenţa tainei, fiind inseparabilă de aceasta. Sfântul Vasile al Cezareii spunea că: „Mărturisirea de credinţă este conformă cu botezul"[116] şi că „botezul şi credinţa, aceste două moduri de mântuire, sunt legate unul de celălalt şi de nedespărţit, căci, în timp ce credinţa îşi primeşte desăvârşirea de la botez, botezul se întemeiază pe credinţă; şi unul şi celălalt îşi au drept izvor al desăvârşirii aceleaşi nume (dumnezeieşti): "credinţa şi botezul sunt două condiţii ale mântuirii şi sunt legate, de nedespărţit, una de alta. Pe de o parte, credinţa se desăvârşeşte prin botez, iar pe de altă parte, botezul se întemeiază pe credinţă; ambele sunt depline (prin invocarea) aceloraşi nume. Pentru că, după cum credem în Tatăl şi în Fiul şi în Sfântul Duh, la fel ne şi botezăm în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"[117].

Credinţă treimică şi botez treimic – o realitate unică în cult, în experienţa duhovnicească a primelor generaţii creştine, în trăirea celor care se numeau, unii pe alţii, „credincioşi", „creştini" sau „botezaţi". Prin urmare, credinţa în Sfânta Treime nu înseamnă doar o aderare subiectivă, fie ea intelectuală sau chiar morală, la voia lui Dumnezeu, ci o întâlnire adevărată, în care cel botezat vine în atingere cu lumea Duhului, este proiectat duhovniceşte în realitatea dumnezeiască, dobândeşte ochii Duhului, înţelege raţiunile lucrurilor, „le percepe flacăra lăuntrică şi sensul istoriei"[118]. Acest nou raport

116. *De Spiritu Sancto*, 27; PG 32, 153; trad. fr. SC 17 bis, p. 489; trad. rom. PSB 12.

117. *Ibid.*, 12; OG 32, 117; trad., fr. SC 17 bis, p. 347; trad. rom. PSB 12, p. 43.

118. P. Pataq, teză în manuscris despre *L'Expérience de l'Esprit Saint d'après la tradition liturgico-théologique de l'Eglise syrienne d'Antioche*, 1967.

între om și Dumnezeu se înfăptuiește prin prezența de viață dătătoare a Duhului care lucrează în om „a doua naștere", îl încorporează în Hristos preaslăvit, prin Trupul Său - Biserica -, și îl introduce astfel în intimitatea fiască a Tatălui...

b) Credința botezului, credință eclezială

Credința botezului este mai mult decât o atitudine subiectivă și individuală a catehumenului. Simbolul de credință pe care acesta îl „primește" la începutul pregătirii, cu prilejul înscrierii sale în registrele „postulanților" și pe care va trebui să îl „redea", adică să-l rostească în public cu prilejul mărturisirii solemne de la privegherea pascală, nu-i aparține lui însuși. Este mărturisirea de credință a Bisericii, temeiul oricărui edificiu creștin și bisericesc. Biserica însăși este zidită pe această credință. Substanța acestei credințe a Bisericii, a acestei pietre pe care ea este zidită (Mat. 16, 18), o constituie, potrivit concepției semitice, credincioșia lui Dumnezeu, adevărul însuși, al statornicia milostivirii Sale.

Credința treimică îl introduce astfel pe catehumen în comunitatea eclezială, ea creează din nou și perpetuează Biserica, căci în Biserică Se revelează Sfânta Treime, și în Treime își află Biserica existența, în Ea „trăiește, se mișcă și dăinuie". Teologia ortodoxă este foarte sensibilă la această ontologie treimică a Bisericii, la ceea ce Biserica trăiește după chipul Treimii și la faptul că aceeași dragoste care revelează Ființa negrăită și veșnică a lui Dumnezeu constituie misterul ultim al Bisericii. Euharistia este în același timp venirea împărăției Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, care ni se deschide prin botezul treimic, dar și locul în care Biserica se manifestă și se înnoiește. Botezul este deci în același timp și poartă a vieții celei noi, dar al Duhului, izvor al harului treimic, și poartă a Bisericii, în care se săvârșește botezul.

Astfel, dacă, după cum scrie Pr. Camelot, „botezul este taina credinţei, Biserica, *„stâlp şi temelie a adevărului"* (I Tim. 3, 15), este lăcaşul adevăratei credinţe. Credinţa şi Biserica, Biserica şi botezul sunt strâns legate"[119]. Astfel, credinţa se va hrăni din deplina participare la Euharistie, taina prin excelenţă a adunării ecleziale, în care şi botezul îşi află punctul culminant.

4. *Botez şi misiune*

În predania apostolică, botezul are o rezonanţă universală, o amploare cosmică: *„Cuvântul era Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume"*[120]. Mesajul evanghelic de iertare, de mântuire, de viaţă priveşte în acelaşi timp pe fiecare om în parte, precum şi întreaga omenire, în ansamblul său: *„Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer şi pe pământ. Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"*[121]. *„Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi"*[122].

Botezul a fost privit prea adesea ca modalitate de asigurare a mântuirii individuale a omului; rânduiala baptismală şi-a pierdut treptat caracterul său eclezial şi misionar, pentru a se preschimba într-o ceremonie intimă şi familială: „Mult timp, remarca Pr. A. Schmemann, interesul teologic şi duhovnicesc al botezului a fost desprins, la modul virtual, de semnificaţia sa cosmică, de relaţia totală a omului cu lumea. Era explicat ca fiind eliberarea omului de „păcatul strămoşesc". Dar păca-

119. P. Th. Camelot, *op. cit.*, p. 73.
120. Ioan 1,9.
121. Mat. 28,18-19.
122. Marc. 16,15-16 ş. u.; cf. Luc. 24, 17 şi ACI, 8.

tul strămoşesc şi eliberarea omului au dobândit, amândouă, un sens extrem de îngust şi de individual. Botezul a fost înţeles ca mod de a asigura mântuirea individuală a sufletului omenesc. Nu e de mirare că o asemenea concepţie despre botez a dus la o restrângere corespunzătoare a liturghiei baptismale. Din act al întregii Biserici, îmbrăţişând întreg cosmosul, aceasta a devenit o ceremonie strict privată, săvârşită într-un colţ întunecat al bisericii, asemenea unei „ierurgii particulare", în care Biserica este redusă la rolul de „administrator al tainelor", iar cosmosul, la cei trei stropi simbolici de apă, consideraţi ca „necesari şi suficienţi" pentru „validitatea" tainei. Preocuparea era validitatea, nu sensul, plenitudinea, bucuria. Din cauza copleşirii teologiei baptismale cu termeni juridici, şi nu ontologici, adevărata întrebare: „Ce anume devine valid?", rămâne fără răspuns»[123].

Maximalismul sacramental şi cosmologic al plenitudinii vieţii celei noi şi al bucuriei în Duhul Sfânt a făcut loc minimalismului juridic al „validităţii" botezului. Numai dimensiunea pascală a botezului, ca afundare reală în moartea şi Învierea Domnului, prin puterea cincizecimică a Duhului Sfânt, ne îngăduie să desluşim şi să regăsim sensul urgenţei misionare a botezului.

Urgenţă nu doar în virtutea unui blestem dumnezeiesc, care l-ar apăsa pe om ca urmare a păcatului strămoşesc conceput ca o culpabilitate ereditară - căci destinul veşnic al omului aparţine tainei de nepătruns a înţelepciunii dumnezeieşti -, ci, mai ales, urgenţa aducerii la cunoştinţa omului a ţelului pentru care a fost creat: plenitudinea vieţii, a comuniunii dumnezeieşti, a iubirii împărtăşite.

Predania apostolică este îndreptată deci către convertire, către credinţă, botez, plinătate a vieţii, „pentru a adăuga dreptatea, înfierea, moştenirea, harul de a fi fraţi şi mădulare ale

123. A. Schmemann, *Pour la vie du monde*, Paris, 1969, 8, p. 79-80.

lui Hristos şi de a deveni lăcaş al Sfântului Duh"[124]. Botezul implică întotdeauna o mărturie personală, de la inimă la inimă; este o adevărată naştere harismatică care se săvârşeşte şi se înnoieşte pururea[125].

Această zămislire duhovnicească precede botezul, este o introducere a acestuia, dar se şi continuă în creşterea duhovnicească. La rândul său, înlăuntrul comunităţii euharistice misionare, cel botezat accede la maturitatea duhovnicească, la vestirea Evangheliei, primeşte puterea Sfântului Duh pentru a mărturisi.

Mărturisirea Evangheliei va fi însă recunoscută şi primită îndeosebi prin iubirea frăţească: *„Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste unii faţă de alţii"*[126]. Euharistia este cea care asigură permanenţa suflării cincizecimice a Duhului. „Trimiterea" de la sfârşitul liturghiilor creştine („cu pace să ieşim", *„ite, missa est"* etc.) exprimă supunerea permanentă a comunităţii celor botezaţi la porunca Domnului: *„Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura"*[127]. Sensul acestui moment este nu *ieşirea* din biserică, ci *intrarea* Bisericii în lume, în săptămână, în locul şi timpul muncii, ale mărturiei.

Smerita dragoste de zi cu zi este cu adevărat semnul prin excelenţă al Împărăţiei lui Hristos înviat, a cărei venire în

124. *Cat. bapt.*, III, 6; trad. fr., p. 154.

125. Există o continuitate organică şi necesară între paternitatea catehumenatului,care conduce la naşterea prin botez, şi paternitatea duhovnicească, care conduce viaţa cea nouă a celui botezat şi care se exprimă prin îndrumarea duhovnicească, atât în zidirea credincioşilor, cât şi în ascultarea monahală. Cf. în această privinţă Dom A. Louf, „La Parole au-delà de la Liturgie", în *Collectanea Cisterciensia*, nr. 31 (1969), p. 187 ş.u.

126. Ioan 13, 35.

127. Cf. B.Bobrinskoy, „L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise", în *Intercommunion: des chrétiens s'interrogent*, Paris, 1969, p. 40-41.

inimile noastre o împlineşte încă de pe acum Duhul Sfânt, Împărăţie căreia El îi lucrează mărturia şi germinarea. Cea mai bună ilustrare a puterii misionare a iubirii lui Hristos în comunitatea baptismală mi se pare a fi finalul unui poem despre „Spălarea picioarelor", poem aparţinând lui Cyrillonas, poet sirian prea puţin cunoscut, trăitor la sfârşitul secolului al IV-lea:

Datu-le-a lor atunci porunca iubirii:
Iată, ucenicii Mei, cum v-am slujit
Şi ce lucrare v-am învăţat!
Iată că v-am spălat, v-am curăţit.
Mergeţi, cu bucurie, de-a dreptul, în Biserică!
La porţile sale, mergeţi, voi, moştenitorii,
Călcaţi-l în picioare, fără de teamă, pe Cel viclean
Şi fără să vă mai temeţi călcaţi capul şarpelui.
Mergeţi pe cale neînfricaţi
Şi în cetăţile întărite vestiţi cuvântul Meu,
Semănaţi în cetăţi Evanghelia Mea!
Faceţi să pătrundă dragostea în sânul omenirii,
În faţa împăraţilor grăiţi fără istov învăţătura Mea,
În faţa judecătorilor arătaţi credinţa Mea.

Eu, Domnul şi Dumnezeul vostru,
Iată că M-am smerit şi v-am slujit,
Ca să vă pregătesc Paştile cele de obşte,
Ca lumea întreagă să ia chipul Paştilor!"[128]

5. *Mucenicie şi judecată*

Misiunea creştină în lume a fost dintotdeauna o înfruntare tragică; predica apostolică trebuie curăţită de orice urmă de romantism care ar descrie călătoriile apostolice ca pe tot atâ-

128. Acest imn a fost editat de F. Graffin, în trad. fr., în *Orient syrien*, 10 (1965), fasc. 3, p. 312-316.

tea triumfuri. Conflictul dintre Biserică şi lume izvorăşte din natura profundă a Bisericii şi din vocaţia sa: *„Dacă vă urăşte pe voi lumea, să ştiţi că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât. Dacă aţi fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteţi din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăşte. Aduceţi-vă aminte de cuvântul pe care vi l-am spus: Nu este sluga mai mare decât stăpânul său. Dacă M-au prigonit pe Mine, şi pe voi vă vor prigoni"*[129].

Dincolo de compromisurile şi înţelegerile trecătoare, dincolo de "sfintele alianţe" şi de concordatele dintre Biserică şi lume, acestea se contestă reciproc. Convertirea baptismală implică deci şi pretinde întotdeauna o angajare totală a vieţii şi a mărturiei, culminând în sfinţenie şi în mucenicie, până la moarte.

„Omul cel nou se înalţă în inima însăşi a „omului celui vechi", care nu vrea să moară; există, aşadar, o tensiune şi o luptă zilnică, până când omul cel vechi va muri în sfârşit şi, după ce-şi va fi răstignit trupul cu patimile şi poftele sale (...), va duce cu adevărat această viaţă nouă, al cărei principiu este de acum înainte Hristos şi Duhul lui Hristos"[130]. „Omul cel vechi", care nu vrea să moară, este păcatul şi în acelaşi timp şi trupul care se răzvrăteşte împotriva legii duhului, cu patimile şi poftele sale, cu „eul" său trufaş şi lacom, cu „lumea" chiar, care se prelungeşte în noi, unde se regăseşte, în mic, cu contradicţiile, conflictele, ispitele, iluziile sale...

Botezul implică, deci, o alegere iniţială, care trebuie reînnoită şi reafirmată în mod constant şi care poate duce la o confruntare tragică cu lumea, cu instituţiile şi duhul acesteia. Mucenicia nu este, deci, deosebită de condiţia cea nouă a celui botezat. Biserica, mai mult, tradiţia creştină asimilează mucenicia cu taina lui Hristos cel mort şi înviat; botezul sân-

129. Ioan, 15,18-20.
130. P. Th. Camelot, *op. cit.*, p.49-50.

gelui este mai slăvit decât botezul apei, pentru că, în desăvârşirea sa, înfăţişează taina pascală a mântuirii. Astfel, liturghia răsăriteană pune în gura mucenicilor acest imn al dragostei: „Mieluşeaua Ta, Iisuse, strigă cu mare glas: Mirele meu, pe Tine Te iubesc, mă lupt să Te caut pe Tine, cu Tine m-am răstignit şi m-am îngropat prin botezul Tău, pentru Tine pătimesc, ca să împărăţesc cu Tine. Pentru Tine mă dau morţii, ca să trăiesc cu Tine. Primeşte, ca jertfă fără prihană, pe cea care din iubire se jertfeşte pentru Tine"[131].

O dată cu mucenicii, întreaga comunitate a celor botezaţi se îndreaptă fără preget către împlinire, către venirea lui Hristos. Nicolae Cabasila a închinat, în *Viaţa în Hristos*, pagini nemuritoare întru preaslăvirea celor care „au mărturisit până la sânge" iubirea lui Hristos, cei care până şi în slavă vor păstra rănile pătimirii lor şi care, potrivit Apocalipsei, şi-au *„spălat veşmintele în sângele Mielului"*[132]: „Pentru cei numiţi catehumeni, mucenicia ţine loc de botez; prin ea, ei se înnoiesc cu totul în Hristos, Îl mărturisesc şi se îmbracă întru El (...) Dar o mucenicie e şi strădania spre bine (...), mucenicia e o şcoală a sfinţeniei, o dovadă a bunătăţii, mărturia lămurită că nu cunoşti nimic altceva decât pe Hristos, pe Care-L iubeşti mai mult decât tot ce poate fi iubit, şi că în nimic nu-ţi pui nădejdea decât în El, şi aceasta cu preţul oricăror încercări: ascuţişul sabiei, para focului sau orice feluri de silnicii"[133].

Această dimensiune pur eshatologică a botezului arată limpede că acesta îl introduce deja pe credincios înlăuntrul Judecăţii lui Hristos şi chiar dincolo de ea. Botezul dezvăluie judecata dumnezeiască asupra lumii. Botezul nu ne face numai să murim, ci ne şi înviază, ducându-ne dincolo de jude-

131. *Liturgicon* (Liturghier bizantin pentru credincioşi), Beirut, 1960, p. 593.
132. Apoc. 7, 14
133. N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, IV; PG 150, 612AB; trad. fr.: Amay-sur-Meuse, 1931, p. 125, trad. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, (N. Cabasila: *Despre viaţa în Hristos*, ed. Arhiep. Bucureştilor, 1989, p. 213-14).

cată şi de moartea care apasă ineluctabil asupra lumii: *„Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis, are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viaţă"*[134]. Această idee de eliberare de judecată şi în acelaşi timp de „prezenţă" a judecăţii în botez şi euharistie este un element tradiţional al catehezei sacramentale, fiind legată în principal de tema potopului. „La potop, scrie Iustin Martirul, s-a săvârşit taina mântuirii oamenilor"[135]. Ca şi atunci, tot astfel prin Patimile lui Hristos şi în arca Bisericii, „cei care s-au pregătit prin apă, prin foc, prin lemn şi s-au pocăit de păcatele lor vor scăpa de judecata Domnului ce va să fie!"[136].

C

O CINCIZECIME PERPETUĂ

1. *„Mirungerea" în tradiţia ortodoxă*

a) Origine şi dezvoltare

O cunoaştere mai aprofundată a rânduielilor baptismale primare ale Răsăritului creştin i-a condus pe istoricii cei mai recenţi ai cultului[137] la concluzia că ritul „mirungerii" după afundarea baptismală a fost introdus mai târziu. Până la sfârşitul secolului al IV-lea, Siria şi Capadocia nu cunoşteau un rit propriu Sfântului Duh între Botez şi Euharistie. Tăcerea deplină a *Catehezelor baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur[138] pri-

134. Ioan, 5, 24.
135. *Dialog*, 138, 2-3.
136. *Ibidem*.
137. Mă voi mărgini aici să-l citez pe Dom B. Botte, „L'Onction post-baptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche", în *Mélanges Lercaro*, 1968.
138. Cf. Cat. I, 26-27; SC 50, p.148.

vitor la aceasta, în contrast cu abundenţa detaliilor în descrierea riturilor de iniţiere, este de altfel semnificativă, deşi s-a căutat să i se atenueze efectul prin raportarea la o practică sacramentală posterioară[139].

Originea ritului, atât în Răsărit, cât şi în Apus, trebuie situată în contextul reconcilierii ereticilor cu Ortodoxia, context în care mirungerea sau punerea mâinilor dobândesc o semnificaţie proprie şi primară. Acest obicei avea să se generalizeze cu rapiditate în relaţie cu necesitatea explicitării rolului Sfântului Duh în viaţa sacramentală.

Deşi scrierile neo-testamentare nu pot demonstra existenţa unei taine specifice a împărtăşirii darului Sfântului Duh prin mirungere[140], la nivelul Noului Testament există, totuşi, o distincţie deja limpede între funcţia „generatoare" a Duhului Sfânt la Botez, pe de o parte[141], şi, pe de altă parte, „harismele" Sfântului Duh în zidirea şi creşterea comunităţii euharistice prin diversificarea slujirilor şi ministeriilor[142], şi, în sfârşit, pentru integrarea în Biserica apostolică a acelor comunităţi a căror cateheză şi credinţă nu erau depline[143].

Trebuie subliniat însă că absenţa unui rit propriu împărtăşirii Sfântului Duh din iniţierea baptismală răsăriteană primară nu înseamnă în nici un caz absenţa unei conştiinţe teologice a prezenţei şi lucrării Duhului. Dimpotrivă, diferitele etape ale iniţierii sunt marcate de o lucrare proprie şi permanentă a Sfântului Duh. Această lucrare se exprimă simbolic în ritul ungerii cu untdelemn sfinţit, de dinaintea botezului, în sfinţirea apei prin invocarea Sfântului Duh, prin darul concomitent al Sfântului Duh primit de cel botezat în clipa afundării, într-o nouă Cincizecime, şi, în sfârşit, prin plenitudinea reite-

139. A. Wenger, "Introduction aux *Cat. bapt.* de Chrysostome", în "Sources chrétiennes", nr. 50, p. 99-100.

140. Cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit,* Londra, 1951.

141. Ioan, 3,5; Tit 3,5.

142. I Cor. 12, 4-11; Efes. 4, 1-13; Rom. 12, 6-8.

143. Fapte 8,17 şi 19, 1-7.

rată a comuniunii rituale cu Sfântul Duh în Euharistie, numită de tradiţia siriană „Foc şi Duh". În riturile succesive ale Botezului, lucrarea Sfântului Duh nu este niciodată înţeleasă în mod izolat şi independent de o naştere şi o creştere duhovnicească în Hristos. Funcţia esenţială, sau, mai curând, slujirea personală a Sfântului Duh este întotdeauna de a da mărturie despre Hristos, de a-L manifesta în viaţa noastră, de a ne încorpora în Trupul preaslăvit şi sacramental al lui Iisus Hristos. Orice iniţiere baptismală are o valoare şi o rezonanţă pnevmatologică, dar, în acelaşi timp, are şi un sens hristologic, căci untdelemnul ne pecetluieşte cu însuşi numele lui Hristos, Unsul; apa ne face părtaşi morţii şi învierii Sale; pâinea şi vinul perpetuează această participare baptismală şi ne întăresc şi ne hrănesc cu pâinea cerească, cu Trupul însuşi al lui Hristos, plin de Foc şi de Duh.

Spre deosebire de Apus, unde „confirmarea" s-a disociat treptat de botez, ajungând să dobândească un statut liturgic şi teologic propriu, mirungerea face parte din ritualul baptismal răsăritean din primele timpuri până în zilele noastre. În Apus, disocierea dintre botezul generalizat al pruncilor şi comuniunea euharistică, rezervată „deplinei maturităţi", a contribuit la o autonomie atât rituală, cât şi teologică a confirmării, ca taină a „plenitudinii mesianice a Duhului", întemeind existenţa unui „creştin matur, adult, care prin aceasta este stabilit în deplina vigoare şi în plină amiază a vieţii duhovniceşti"[144].

b) Teologia mirungerii

Primul înţeles pe care tradiţia răsăriteană îl atribuie mirungerii după botez este cel de „pecete a angajamentelor, făgăduinţelor botezului, a mărturisirii de credinţă"[145], de mărturie

144. B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1966, p. 240.

145. *Constitutions Apostoliques*, III, 17 şi VII, 22, 1-2, ed. Funk, Paderborn, 1905, t. I, p. 212-213 şi 406.

a Bisericii şi în faţa Bisericii a caracterului definitiv şi irevocabil al legământului încheiat la botez, pecetea sfinţirii întru preoţia împărătească imprimată tangibil pe trupul însuşi al celui botezat. Însăşi consistenţa mirului, alcătuit dintr-un amestec de untdelemn şi numeroase esenţe parfumate - miresme -, exprimă realitatea peceţii, a sfinţirii dumnezeieşti şi a „mirosului de bună mireasmă duhovnicească", a harului dumnezeiesc în viaţa celui botezat.

O întreagă teologie a „energiilor divine" care îmbracă şi transformă omul, cu întreaga sa fiinţă de carne şi de duh, se află înscrisă în această temă a miresmei din mirungere. Prin ungerea mădularelor trupului, curăţite ele însele şi reînnoite prin botez, se instalează o nouă ordine de trăire duhovnicească, în care creştinul devine templul permanent al prezenţei lui Dumnezeu şi în care, prin toate simţurile sale, devine receptacolul energiilor divine transfiguratoare: „Mai întâi - spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, explicând acest rit în ceea ce constituie cea mai veche cateheză închinată mirungerii în Răsărit - sunteţi miruiţi pe frunte, pentru a fi izbăviţi de ruşinea pe care primul om călcător de lege o purta peste tot şi pentru ca, cu obrazul descoperit, să reflectaţi asemenea unei oglinzi slava Domnului. Apoi, pe urechi, pentru a dobândi urechile despre care Isaia spunea: *„Şi Domnul mi-a dat urechi pentru a auzi"*, iar Domnul, în Evanghelie: *„Cel ce are urechi de auzit să audă"*. Apoi, pe nări, pentru ca, primind această mireasmă dumnezeiască, să spuneţi: *„Noi suntem pentru Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos, printre cei ce sunt mântuiţi"*. După aceasta, pe piept, astfel încât, *„îmbrăcaţi cu platoşa dreptăţii, să ţineţi piept uneltirilor diavolului"*. Aşa cum Domnul, după botezul Său şi venirea Sfântului Duh, S-a dus să lupte cu vrăjmaşul, tot aşa şi voi, după sfântul botez şi după mirungerea tainică, îmbrăcaţi cu armele Duhului, să ţineţi piept puterii vrăjmaşe şi să luptaţi împotriva ei, spu-

nând: *„toate îmi sunt cu putinţă întru Cel care mă întăreşte, Hristos"*[146].

Întâlnim astfel la Sfântul Chiril, ca şi în toată tradiţia bizantină, până la Nicolae Cabasila[147], o bogată doctrină a reînnoirii cunoaşterii, a vederii duhovniceşti, a afirmării realităţii *hic et nunc,* dar şi a experienţei eshatologice a Împărăţiei lui Dumnezeu. Funcţia primordială a mirungerii este deci aceea de a exprima, într-o formă simbolică, zidirea, în actualitatea Bisericii şi a Tainelor, a trupului duhovnicesc, „pnevmatic", al creştinilor, prin conformarea lor la Trupul preaslăvit al lui Hristos, peste Care a odihnit Însuşi Duhul Sfânt, într-o adevărată ungere duhovnicească: „Hristos a fost miruit cu untdelemnul duhovnicesc al bucuriei - adaugă Sfântul Chiril -, adică cu Duhul Sfânt, numit untdelemn al bucuriei pentru că este dătătorul bucuriei duhovniceşti, iar voi, voi aţi fost miruiţi cu mirul, aţi devenit casnici şi părtaşi ai lui Hristos"[148]. De asemenea, şi Nicolae Cabasila, în capitolul din *Viaţa în Hristos* consacrat mirungerii, spune: „Mântuitorul de aceea Se numeşte „Unsul Domnului" (Hristos), nu fiindcă I s-a vărsat mir pe capul Lui preasfânt, ci din pricina Duhului Sfânt, cu ajutorul Căruia S-a făcut ca o comoară de lucrare duhovnicească în trupul pe care Şi l-a luat"[149].

Aceste texte ale Sfântului Chiril şi ale lui Cabasila dau mărturie despre remarcabila continuitate, de-a lungul întregii tradiţii patristice răsăritene, a reciprocităţii dintre darul Duhului şi prezenţa lui Hristos în mirungere. Aceasta este considerată în acelaşi timp şi plenitudinea cincizecimică a botezului

146. *Cat. myst.*, III, 4; PG 33, 1092 BC; trad. fr. p.127.

147. A se vedea în această privinţă pătrunzătoarele pagini scrise de Myrrha Lot-Borodine despre mirungerea la Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 89-101.

148. *Cat. myst.*, III, 2; PG 33, 1089; trad. fr. p.125.

149. *Despre viaţa în Hristos,* PG 150, 569 C; trad. fr. p. 88; trad. rom. cit., p. 186.

pascal şi prelungirea permanentă a acesteia în durata vieţii celui botezat, în care inaugurează dimensiunea creşterii duhovniceşti şi a transfigurării.

c) Practica actuală a Ortodoxiei

În practica actuală, taina mirungerii este atât de bine integrată în liturghia baptismală, încât trece adesea neobservată în timpul slujbei, fără a se întipări în mod deosebit în conştiinţa credincioşilor, iar semnificaţia sa este prea puţin dezvoltată în cateheza sacramentală. Desigur, raţiunea de a fi a mirungerii nu este de a fi în sine, ci de a „semnifica" şi de a exprima, asemenea oricărui rit sacramental, realitatea nevăzută a lucrării, a revărsării Sfântului Duh în creşterea personală şi vocaţia eclezială a celui botezat. Suflarea Duhului Sfânt şi lucrarea Sa suverană nu „depind" de administrarea exterioară a riturilor sacramentale, acestea aparţinând pedagogiei duhovniceşti a Bisericii şi contribuind la zidirea unei spiritualităţi baptismale cu ajutorul simbolismului sacramental.

Desigur, afundarea în apa botezului este „suficientă" pentru a săvârşi „trecerea" omului păcătos la viaţa cea nouă în Hristos, şi am văzut cât de bine este semnificată dubla realitate a morţii şi a învierii în simbolismul afundării în apa botezului. Minimalismul cosmologic şi sacramental este însă străin de duhul Ortodoxiei, pentru care toată materia, toate simbolurile exprimă, fiecare în limbajul său propriu, moduri „esenţiale" ale participării creştinului la viaţa cea nouă, prin Biserică. În timp ce botezul semnifică evenimentul fulgurant şi imediat al morţii şi al învierii, ungerile vor însemna o realitate, cu nimic mai prejos, a îndoitei continuităţi a lucrării Duhului Sfânt: 1) ducând la convertire şi la pocăinţă şi culminând cu lepădarea de Satana şi alipirea de Hristos, şi 2) lucrând creşterea şi viaţa cea nouă în sfinţenie şi slujire eclezială încă din primele momente ale acestei înrădăcinări în Hristos, şi aceasta până la

moarte, cuprinzând întreaga viaţă a celui botezat, în continuitatea şi ritmul Cincizecimii euharistice.

Să amintim identitatea lăuntrică a tuturor riturilor de iniţiere, sfinţirea de către Sfântul Duh, la care sunt supuse toate elementele, prin adevărate epicleze. Toate riturile împărtăşesc plinătatea darurilor duhovniceşti, fiecare în modul care îi este propriu, fie în timpul pregătirii (ungerea dinainte de botez), fie în momentul naşterii din nou (apa), fie în durata creşterii duhovniceşti (mirungerea şi euharistia), această nouă pregătire în vederea botezului ultim, care va fi „trecerea" la vederea faţă către faţă a Domnului. Simbolica însăşi *a mirului (myron)* (energie dătătoare de viaţă, dimensiune eclezială, prezenţă a Duhului Sfânt, conformitate cu Hristos) se regăseşte în teologia euharistică. Aceeaşi idee de „bună mireasmă" şi de „mireasmă duhovnicească" este aplicată de liturghia ortodoxă şi împărtăşirii divine în Euharistie: „Ca iubitorul de oameni, Dumnezeul nostru, Cel ce le-a primit pe dânsele în sfântul, cel mai presus de ceruri şi duhovnicescul Său jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă dumnezeiescul har şi darul Sfântului Duh, să ne rugăm"[150].

2. *Botezul copiilor*

La baza acestui studiu despre dimensiunea pascală a botezului se află botezul adulţilor, pornind de la pregătirea catehumenatului şi până la plenitudinea vieţii celei noi în comuniunea euharistică. Nu ne-am referit la problema specială a botezului copiilor, la felul în care primesc aceştia credinţa, la angajarea lor personală în comunitatea creştină.

Nucleul central al iniţierii baptismale este şi acum ritul întreitei afundări în apa botezului (înlocuită, în caz de urgenţă

150. Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, Rugăciunea de după sfinţirea Darurilor; trad. rom. cf. *Liturghier*, 1995, p. 158.

sau de necesitate excepţională, prin stropirea capului sau a frunţii). Acest „moment unic" al afundării cuprinde şi recapitulează întotdeauna întreaga perioadă a pregătirii catehetice şi duhovniceşti a catehumenilor adulţi, cuprinde de asemenea şi inagurează întreaga perioadă de creştere şi de sporire în Duhul Sfânt, până la „trecerea", prin moarte, la vederea faţă către faţă a Domnului.

Aceste perioade de pregătire catehumenală şi de creştere eclezială se pot extinde şi prelungi ca durată; pot, de asemenea, şi să se concentreze sau chiar să dispară, fie la botezul nou-născutului, fie la cel al muribundului.

La prunci, catehumenatul dinaintea botezului este înlocuit cu cateheza eclezială, la îndemnul aceluiaşi Duh Sfânt care ne trezeşte la viaţa cea nouă şi ne face să pătrundem în taina lui Hristos cel mort şi înviat. Dar, atât pentru adulţi, cât şi pentru copii, darul gratuit al harului dumnezeiesc precede întotdeauna libera alegere: departe de a o contrazice, chiar o condiţionează şi o face posibilă şi durabilă.

Biserica constituie întotdeauna mediul duhovnicesc în care un copil se deşteaptă la viaţa Duhului, se scaldă în ea, se dezvoltă în ea şi devine treptat conştient de ea printr-o trăire intimă. Botezul copiilor nu se vrea o negare a libertăţii şi a angajării lor personale, ci doar afirmă valoarea mediului dumnezeiesc şi sacramental pe care-l reprezintă Biserica pentru deşteptarea acestei conştiinţe creştine. Căutarea unei aşa-zise „neutralităţi obiective" între lumină şi întuneric constituie un mit şi o iluzie pe care Biserica le respinge cu toată puterea întregii sale experienţe pedagogice.

Desigur, acest mediu dumnezeiesc şi sacramental care este Biserica nu lucrează automat, prin simpla administrare a botezului. Conştiinţa eclezială a comunităţii euharistice şi a celulei familiale este o condiţie esenţială (chiar dacă nu absolută, dat fiind căile tainice ale harului dumnezeiesc şi ale liber-

tăţii persoanei umane) a deşteptării copilului la viaţa Duhului Sfânt. Orice Biserică locală participă la taina botezului, şi această participare trebuie să pornească de la pregătire şi să se continue de-a lungul întregii vieţi a creştinului. În toate etapele vieţii sale spirituale, catehumenul, apoi credinciosul, este susţinut şi înconjurat de comunitatea creştină. În această solidaritate sacramentală poate fi înţeles şi „transferul" angajamentului luat de naşi în numele copilului şi în numele întregii comunităţi ecleziale. Treptat, făgăduinţele şi lepădările respective trebuie să fie în mod liber asumate de cel botezat, nu numai printr-o adeziune a liberului arbitru şi a raţiunii, ci printr-o trezire deplină a persoanei la taina lui Hristos şi printr-o ascultare întotdeauna dramatică şi crucificatoare a chemării lui Dumnezeu. Această trezire şi acest răspuns înseamnă întotdeauna alegere, criză spirituală, risc nemăsurat, iar condiţia creştină nu-l scuteşte pe cel botezat de toate acestea, nu-i oferă nici o securitate în mod automat. Ceea ce botezul face să răsară în noul născut sunt mai curând seminţe, germeni ai vieţii celei noi, pe care practica Euharistiei îi întăreşte şi-i dezvoltă. În acest sens, legătura botezului cu comuniunea euharistică este primordială în tradiţia sacramentală a Ortodoxiei.

3. *Botez şi Euharistie*

Împărtăşirea copiilor

Aşa cum naşterea îşi află deplinul „sens" în creştere, în maturizarea, dezvoltarea vieţii fireşti, tot aşa finalitatea botezului se situează în afara sa; raţiunea sa de a fi este cea de a inaugura în noi „aici şi acum" lumina şi sfinţenia Împărăţiei lui Hristos cel înviat, şi pentru aceasta botezul ne introduce în însăşi inima Bisericii, adică în cultul său, în Euharistie. Cel botezat are astfel dreptul să se împărtăşească, drept regulă a apartenenţei sale la comunitatea baptismală.

Cândva, Dom Lambert Beauduin sublinia cu tărie că botezul și Euharistia nu sunt pur și simplu juxtapuse, nici nu se află într-un raport juridic și disciplinar, ci într-un raport organic, care ține de însăși natura acestor două realități: «Botezul ne sortește marilor taine; este orientat în întregime către acestea, le invocă și le postulează, este axat, atras către Euharistie asemenea unui magnet către pol. Euharistia se află în botez așa cum fructul se află în floare. Cuvintele învățătorului: *„Dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi"* (Ioan 6, 53) lasă să se întrezărească intimitatea și profunzimea acestei relații (...) În absența acestei uniri nedespărțite și vitale, botezul este zadarnic și ineficace, un mijloc inutil care își ratează țelul, un templu fără altar și fără jertfelnic, cel ce se botează și rămâne străin de Euharistie este un fiu lipsit de pietate filială și de iubire: un sfânt nerealizat»[151].

Nu putem decât să subscriem pe deplin la aceste cuvinte ale veneratului fondator al reînnoirii liturgice. Încă din perioada apostolică, Biserica Ortodoxă a păstrat, neîntrerupt, de-a lungul veacurilor, obiceiul tradițional de a administra împărtășania nou-născuților îndată după botez, introducându-i astfel în ritmul euharistic regulat al întregii comunități: „Fără botez și fără participarea la Trupul Domnului, spunea Fer. Augustin, pruncii nu au viață"[152]. Prin botez, pruncii sunt deja în măsură să primească Euharistia, iar credința Bisericii și a părinților suplinește nedeplinătatea acestora. Aceleași rațiuni care pledează în favoarea botezului pruncilor (izbăvirea de păcatul strămoșesc, semințe ale învierii și dar al Duhului în ființa însăși a celui botezat, alipire la turma Bisericii, la oastea

151. Dom Lambert Beauduin, "Baptême et Eucharistie", în *Maison-Dieu*, 6, (1946), p. 58.

152. Fer. Augustin, PL 44,576.

lui Hristos) sunt la fel de valabile şi pentru împărtăşirea din Potirul vieţii şi din Izvorul cel fără de moarte, pentru a perpetua, duminică de duminică, viaţa în Hristos şi darul Cincizecimii. Pe de altă parte, aceleaşi raţiuni care par a îndreptăţi practica târzie de a îndepărta pruncii de la împărtăşanie (incapacitatea de a face deosebire între pâinea şi vinul obişnuite şi Trupul şi Sângele lui Hristos, o insuficientă catehizare şi angajare a vieţii) ar trebui să pledeze împotriva botezului pruncilor, incapabili de o decizie personală şi responsabilă în sensul respingerii întunericului şi al afirmării credinţei lor în Hristos.

Pruncii ca şi adulţii, fiecare după măsura sa, sunt chemaţi să-şi asume progresiv angajamentele botezului, să se lepede zi după zi de legea păcatului care, prin harul lui Dumnezeu, devine tot mai mult exterioară mădularelor noastre, să crească în dreptate, sfinţenie şi dragoste, prin trăirea mereu reînnoită a ospăţului euharistic: „Faceţi să sporească, le spune Sfântul Ioan Gură de Aur noilor botezaţi, sfinţenia pe care aţi primit-o; faceţi să strălucească şi mai mult dreptatea şi harul botezului vostru; lucraţi asemenea Sfântului Pavel care, prin lucrarea sa, prin strădaniile şi nevoinţele sale, sporea în fiecare zi comorile pe care Dumnezeu i le împărtăşise (...) Sunteţi numiţi noii luminaţi: într-adevăr, pentru voi, dacă voiţi, lumina este mereu nouă şi nu se stinge niciodată (...) Mai puţine sunt razele soarelui revărsate peste lume, decât strălucirea Sfântului Duh în sufletul scăldat în harul Său"[153].

153. *Cat. II ad illuminandos*, 1; PG 49, 232-233.

VI

TREIME ŞI BOTEZ. CONTRIBUŢIA ŞI ACTUALITATEA TRADIŢIEI SIRIENE*

INTRODUCERE

Tradiţia siriană

La această întrunire academică, închinată, după tradiţie, pomenirii Sfinţilor Trei Ierarhi şi Mari Dascăli ai Bisericii Ortodoxe, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul (ambii episcopi în Capadocia) şi Sfântul Ioan Gură de Aur (predicator în Antiohia, apoi arhiepiscop al Constantinopolului), dorim să aducem un omagiu marii şi străvechii tradiţii siriene, al cărei reprezentant ilustru este Sfântul Ioan Gură de Aur, cel care, prin origine şi prin slujirea Antiohiei şi Bizanţului deopotrivă, a înfăptuit legătura dintre această tradiţie şi elenismul creştin.

În tradiţia siriană, putem deosebi două perioade: perioada sobornicească şi perioada de izolare politică şi teologică, care a urmat sinoadelor de la Efes şi Calcedon. Cercetarea noastră se va mărgini la prima perioadă, pe care şi-au pus pecetea mari dascăli ai Bisericii, păstori, exegeţi sau imnografi, ca, de pildă, Afraate, înţeleptul persan, Sfântul Efrem, „lira Sfântului Duh", Teodor de Mopsuestia, Narsai, Sfinţii Chiril şi Ioan ai Ierusalimului.

* Conferinţă ţinută în 1968, la sărbătoarea Sfinţilor Trei Ierarhi.

Biserica Universală nu trebuie să uite niciodată ceea ce îi datorează Bisericii siriene. Pentru creştinii secolelor al IV-lea sau al V-lea, Siria depăşea limitele ţării care poartă astăzi acest nume. Pe atunci, Siria însemna înainte de toate ţara Locurilor Sfinte, din Egipt până în Antiohia, până la marginile Capadociei, în Asia Mică, trecând prin Palestina, plină de locuri care păstrau cu sfinţenie amintiri din istoria mântuirii, atât din Vechiul, cât şi din Noul Legământ.

În Antiohia, capitala provinciei siriene, a fost folosit pentru prima oară numele de creştin (Fapte 11, 26), din Antiohia a purces Sfântul Pavel în marile sale călătorii misionare, în Antiohia şi-a făcut apariţia, pentru prima oară în teologia creştină, termenul Treime (*Trias*). Antiohia a reprezentat, deci, după Ierusalim, primul centru de răspândire a creştinismului, iar influenţa sa s-a întins până departe, atât spre Răsărit, cât şi spre Apus. Partea apuseană a Siriei era provincie romană, superficial elenizată, unde clasele de jos, orăşeneşti şi rurale, vorbeau încă siriaca, limbă semită, apropiată de aramaica biblică. În răsărit, Antiohia îşi întindea influenţa către Edesa, capitală a Osroenei, dincolo de Eufrat, provincie de cultură siriacă, puţin influenţată de colonizarea greco-romană, dar profund marcată, încă din secolul al II-lea, atât de iudaism, cât şi de iudeo-creştinism. Începând cu primul rege creştin al Edesei, Abgar, comunitatea creştină a cunoscut acolo o mare înflorire, întinzându-şi la rândul ei influenţa în regatul parţilor, în Armenia şi chiar în sudul Indiei.

Tradiţia siriană reprezintă, în ansamblu, o foarte importantă verigă a istoriei vechii creştinătăţi, a liturghiei, artei, arheologiei, spiritualităţii etc., prin legăturile sale atât cu iudeo-creştinismul primar, cât şi cu Bizanţul, cu Alexandria sau cu Apusul. Creştinismul sirian, îndeosebi dincolo de Eufrat, în centrele din Edesa şi Nisibe, este profund semitic prin cultura, prin limbajul şi prin sensibilitatea sa, păstrând o continuitate

mai firească şi mai eficace cu iudeo-creştinismul apostolic, ceea ce va constitui o comoară nepreţuită, de care se va bucura toată Biserica, până când această contribuţie a credinţei, a vieţii spirituale şi a sensibilităţii siriene va fi compromisă în secolele V-VI prin marea „înstrăinare" care a urmat opoziţiei la „imperialismul" calcedonian. În părţile sale nestoriană şi monofizită, Biserica siriană se va închide în sine, cultivând în acest spaţiu închis comorile spiritualităţii sale, de care va putea beneficia uneori Bizanţul - sub influenţa lui Roman Melodul, de pildă, sau a lui Isaac din Ninive -, dar care va rămâne în cea mai mai mare parte necunoscută până în zilele noastre celor care nu cunosc limba siriacă.

În perioada primară, din istoria Siriei creştine, pe care aş numi-o „sobornicească", schimburile între mitropolii sunt frecvente, iar teologia marilor Capadocieni este îndeosebi marcată de vecinătatea centrelor teologice din Antiohia şi Edesa. Este de asemenea cunoscută cinstirea de care se bucură Sfântul Vasile al Cezareii în Biserica siriană. Diaconul Efrem, care scria - sau mai curând cânta - în siriacă, a fost de foarte timpuriu tradus în greceşte (apoi în ruseşte), fiind unul dintre autorii cei mai gustaţi în Bizanţ şi în Rusia. Aş mai putea menţiona, totodată, că liturghia bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur îşi are în mod cert izvorul în liturghia din Antiohia; este foarte probabil că, odată urcat pe scaunul arhiepiscopal de la Constantinopol, Sfântul Ioan Gură de Aur a împământenit acolo liturghia antiohiană, care îi era familiară.

Botezul

Studii aprofundate asupra botezului în Răsărit şi îndeosebi asupra rânduielilor baptismale siriene ne dezvăluie, pe de o parte, o convergenţă izbitoare şi o certă asemănare, în ceea ce este esenţial, cu iniţierea baptismală din celelalte regiuni ale creştinătăţii primare; pe

de altă parte, tradiţia siriană primară are propriile sale caracteristici, pe care vom căuta să le subliniem.

Printre elementele de convergenţă semnalăm:

- similitudinea cu rânduielile baptismale de la Roma, din Africa, din Alexandria: pregătire, lepădări, ungeri, afundare, Euharistie;

- unitatea profundă şi organică a rânduielilor baptismale în interiorul unei acţiuni liturgice continue, situându-se ca durată în cadrul Postului Mare şi al Paştilor;

- în mod deosebit, legătura intimă dintre botez şi Euharistie. Această legătură nu a fost subliniată cu destulă tărie, după cât se pare, nici măcar în cele mai recente studii şi cercetări consacrate botezului şi mirungerii. Acest element nu este propriu tradiţiei siriene, dar se verifică în ansamblul creştinătăţii primare şi-i vom vedea întreaga importanţă.

Printre caracteristicile proprii iniţierii siriene, remarcăm:

- importanţa ungerii cu untdelemn de dinainte de botez şi bogatul său simbolism teologic;

- absenţa unui rit sacramental special între afundarea baptismală şi comuniunea euharistică;

- legătura organică foarte importantă dintre untdelemn, apă şi Euharistie.

Această problemă a mirungerii şi a relaţiei sale cu botezul este una din cele mai delicate şi spinoase chestiuni ale teologiei sacramentale şi de mai multe decenii istoricii, liturgiştii, teologii s-au aplecat asupra ei. Nu aş vrea să reiau aici această chestiune dezbătută, ci mai curând să iau o oarecare distanţă faţă de această problemă, pornind de la o tradiţie liturgică în care raportul dintre mirungere şi botez pur şi simplu nu se punea. Ce înseamnă această absenţă a mirungerii din tradiţia siriană primară, adică tocmai dintr-o autentică şi importantă verigă a creştinătăţii primare? Ce semnifică această absenţă pentru noi în pastoraţia baptismală a Bisericii astăzi?

Treimea

Toate consideraţiile erudite şi amănunţite cu privire la variaţiunile rânduielilor baptismale în cutare loc sau cutare epocă a Bisericii nu ar prezenta astăzi decât un interes limitat şi teoretic dacă rânduielile baptismale, prin simbolismul care le este propriu, nu ar avea o semnificaţie spirituală profundă pentru viaţa religioasă a credinciosului, în comunitatea creştină. Obiectul esenţial, unic chiar, al botezului creştin în totalitatea sa, încă de la înscriere, urmând apoi cu cateheza pregătitoare, până la comuniunea euharistică, obiectul său esenţial, deci, este de a-l altoi pe credincios în taina lui Hristos cel mort şi înviat, de a-l integra într-o relaţie nouă, de înfiere, cu Tatăl, în plinătatea darurilor Sfântului Duh.

Această integrare în Trupul lui Hristos se realizează în adunarea eclezială, săvârşindu-se la botez şi confirmându-se prin taina Euharistiei, memorial al tainei totale a lui Hristos Mântuitorul. Naşterea baptismală şi comuniunea euharistică la viaţa dumnezeiască constituie cei doi poli ai vieţii creştine: botezul este evenimentul pascal împlinit o dată pentru totdeauna în viaţa noastră, în ziua izbăvirii noastre, când am primit pecetea Duhului Cincizecimii; Euharistia realizează memorialul reînnoit al istoriei mântuirii noastre, fiind astfel o părtăşie la dumnezeiasca fire, la viaţa dumnezeiască (II Petr. 1, 4), care a început la botez şi care sporeşte în noi cu fiecare Euharistie. Integrare în viaţa lui Hristos, împărtăşire a darurilor Sfântului Duh, moştenire a Împărăţiei Tatălui, mărturie adusă lumii despre această viaţă nouă, despre „această credinţă în Treimea care ne-a mântuit pe noi".

Teologia treimică nu mai trebuie disociată, în cateheza şi pastoraţia modernă, de experienţa liturgică, sacramentală şi duhovnicească a tainei treimice în viaţa celui botezat. Noua teologie redescoperă, dincolo de clişeele şi speculaţiile manualelor

de teologie din toate scolasticile noastre, atât din Răsărit, cât şi din Apus, sensul existenţial şi vital al dogmei Sfintei Treimi, dimensiunea experimentală - pragmatică, am putea spune - a teologiei, semnificaţia sa imediată pentru mine, pentru noi, chiar aici, *hic et nunc*. Devine cu neputinţă să vorbeşti despre Dumnezeu, despre Treime ca despre un obiect, fie el şi sublim. Dumnezeu nu încetează niciodată de a fi Subiect, de a fi o Persoană, sau mai curând o Treime de Persoane, o Treime care Se revelează, care-mi vorbeşte, în intimitatea căreia sunt atras.

Iată de ce tema „Treime şi botez" mi se pare actuală şi importantă. Să cercetăm acum tradiţia siriană în legătură cu acest subiect.

În secolele al IV-lea şi al V-lea, de care ne ocupăm, această mare perioadă a formulărilor teologice şi a cristalizării rânduielilor liturgice, botezul sirian este atestat destul de limpede de către mărturii deosebit de preţioase, îngăduindu-ne şi nouă, după atâţia alţii, să încercăm a le descrie. Dacă am dori să exprimăm structurile întregului ciclu baptismal într-un limbaj simbolic - câtuşi de puţin supralicitat, de altfel -, am propune secvenţa tradiţională a Bisericii siriene vechi: untdelemn, apă, pâine (vin). În documentele siriene apocrife atribuite apostolului Toma, se spune că, pentru a boteza, Toma cere untdelemn, apă, pâine, în această ordine imuabilă[1]. Didascalia siriană a apostolilor, din secolul al III-lea[2], majoritatea autorilor sirieni din secolele al IV-lea şi al V-lea confirmă această succesiune, pe care Cardinalul Daniélou o consideră ca provenind din tradiţia iudeo-creştină, iar alţi exegeţi moderni, din tradiţia paulină şi ioaneică a Noului Testament[3].

1. *Act. Syr. Thom.*, ed. Bonnet. *Acta Apocrypha*, II, 2, Leipzig, 1903, ed. fotocopiată, 1959.

2. Ed. Funk, Paderborn, 1905, ed. fotocopiată, Torino, 1959.

3. Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958; I. De la Potterie, „L'Onction du chrétien par la foi", în *Biblica*, 40, (1959), pag. 12-69, repro-

Nu putem aborda aici problema originii rânduielilor, ci aş propune doar câteva consideraţii privind fiecare dintre elementele acestui ciclu: untdelemn, apă, pâine. Să amintim încă de la început legătura intimă şi unitatea lor, atât rituală, cât şi teologică, paralelismul dintre sfinţirea şi folosirea lor, în sfârşit, raportul lor intim cu evenimentele tainei mântuirii, ca şi cu cele ale iniţierii catehumenilor. Taina mântuirii noastre este cuprinsă în întregime în elementele sfinţite:

Untdelemn - Botezul lui Hristos în Iordan - Ungerea lui Iisus de către Duhul Sfânt.

Apa - moarte şi înviere - Taina pascală.

Pâine - Revărsarea Duhului peste Biserică la Cincizecime.

Aceste relaţii pot surprinde; desigur, nu sunt izolate una faţă de cealaltă, căci untdelemnul pregăteşte afundarea pascală şi revărsarea cincizecimică; pâinea sfinţită este cu adevărat Trupul lui Hristos înviat, dar, în unitatea acestor rânduieli, untdelemnul este taina pregătirii, apa, cea a naşterii din nou prin Duhul Sfânt, adică taina morţii şi a învierii în Hristos, pâinea şi vinul, plenitudinea vieţii celei noi, sub stăpânirea Duhului, în Biserică.

A

TIMPUL UNTDELEMNULUI

Modalităţile rânduielii botezului sunt sensibil aceleaşi în Antiohia sau la Mopsuestia, la Edesa sau la Ierusalim, la Roma sau la Alexandria. Marea majoritate a botezurilor erau administrate unor catehumeni adulţi. Aceştia nu erau întotdeauna grăbiţi să treacă din starea de catehumen la darul botezului,

dus în I. De la Potterie şi S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965, p. 107-167. W. Nauk, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957.

deşi Sfinţii Părinţi subliniau stăruitor deosebirea fundamentală dintre cel botezat şi catehumen, acesta din urmă fiind un străin în casa Tatălui, „căci nu are nici acelaşi cap, nici acelaşi tată, nici aceeaşi cetate. Hrană, veşminte, masă, totul este diferit. Unul îl are împărat pe Hristos, celălalt, pe diavol; unul se bucură de Hristos, celălalt de stricăciune; haina unuia este Împăratul îngerilor, celălalt se îmbracă în ţesătură de mătase; cetatea unuia este cerul, a celuilalt, pământul"[4].

Catehumenul nu Îl are pe Dumnezeu drept Tată, nu poate rosti „Tatăl nostru", rugăciunea creştinului: „Această rugăciune să fie a credincioşilor... neiniţiatul nu Îl poate numi pe Dumnezeu Tatăl său"[5].

Deşi rânduit în vederea botezului, catehumenatul nu conducea de la sine la acesta decât cu condiţia unei angajări pozitive, a unei pregătiri intelectuale şi morale temeinice şi a unei înscrieri oficiale în registrele baptismale ale Bisericii. Catehumenii intrau atunci în categoria celor numiţi *competentes*, solicitanţi, sau *illuminandi*, cei ce urmau să fie luminaţi, cei care se pregăteau de luminare, adică de botez. Această pregătire se întindea pe perioada Postului Mare, iar catehumenii erau supuşi unor rânduieli stricte: posturi, instruire regulată, lepădări, rugăciuni; instruirea sau catehizarea se încheia în Săptămâna Mare, când iniţierea morală şi intelectuală era terminată.

Biserica siriană lua foarte în serios acest timp de pregătire în vederea botezului, timp al iniţierii catehumenului în adevărurile mântuirii. În această lentă maturizare duhovnicească, în care omul se smulge treptat condiţiei sale păcătoase şi se

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. 25 la Ioan*, PG 59, 151CD, citat de A. Wenger, Introduction aux *Huit Catéchèses baptismales* de saint Jean Chrysostome, SC 50, Paris, 1957, p. 72.

5. Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. 19 la Matei*, PG 57, 228, citat de A. Wenger, *ibidem*.

alipeşte de Hristos, printr-o lucrare stăruitoare, printr-o strădanie lăuntrică neobosită, Duhul Sfânt este El Însuşi în lucrare, El este Slujitorul cel mare şi săvârşitorul acestei reînnoiri, al acestei luminări lăuntrice, al deşteptării şi sporirii credinţei, care va culmina cu mărturisirea de credinţă şi afundarea baptismală în noaptea de Paşti. Botezul însuşi trebuie înţeles în perspectiva acestei teologii a credinţei şi a acestei creşteri duhovniceşti a catehumenului, mai curând decât într-o concepţie mecanicistă, a unei iluminări bruşte şi instantanee în momentul botezului. Această acceptare a adevărului, această mărturisire de credinţă în cursul catehezei din Postul Mare, se înscriu, la rândul lor, într-un context de viaţă liturgică şi duhovnicească intensă, de rugăciune, de post, de luptă lăuntrică, de eliberare de patimi nu numai a catehumenilor, ci a întregii comunităţi creştine. Sfântul Duh este dintru început prezent în acest proces, El dospeşte frământătura, El îndreaptă inima catehumenului către Iisus, pe Care Îl revelează ca Domn[6], şi Îi inaugurează de acum Împărăţia, în viaţa celui botezat. Această prezenţă a Duhului Sfânt în inima catehumenului precede şi transcende simbolurile sacramentale şi, din ce în ce mai mult, rânduielile tind să exprime, să materializeze această realitate a Duhului Sfânt.

Semnul prin excelenţă al participării catehumenului la Sfântul Duh este ungerea cu untdelemn. Încă din Biblie[7], untdelemnul poseda un simbolism pnevmatologic, de curăţire, de sfinţire, de pregătire la lupta împotriva demonilor, de vindecare duhovnicească a rănilor păcatului, simbolism atestat de

6. I Cor. 12, 3; cf. Rom.

7. Catehezele baptismale dezvoltă în general teologia biblică a rânduielilor baptismale. Cu privire la sensul pnevmatologic al ungerilor din Vechiul Testament, a se vedea, de exemplu, Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat. myst.*, III, ed. A. Piédagnel, SC 126, Paris, 1966, p. 120-133. A se vedea şi J. Daniélou, Bible et Liturgie, Paris, Cerf *(Lex Orandi)*, 1950.

cele mai vechi texte şi care foarte curând va căpăta o importanţă asemănătoare cu cea a botezului propriu-zis.

În tradiţia siriană, s-a afirmat chiar că darul Sfântului Duh este legat în mod specific de naşterea credinţei, înainte de botez, şi nu de un moment de confirmare a naşterii duhovniceşti, care s-ar situa după botez. De fapt, sirienii nu fărâmiţează Duhul Sfânt, nici nu limitează efectele lucrării Sale. Preponderentă în ungere, această lucrare nu va fi mai redusă la apă şi pâine.

Sensul ungerii

a) Menirea ungerii este să semnifice şi să pecetluiască, să dea mărturie despre luminarea duhovnicească a credinţei, a inimii, a minţii. În ea, Sfântul Duh - marele Pedagog al credinţei, Luminătorul, este Cel care ne deşteaptă la cunoaşterea lui Hristos, Cel care arată comorile ascunse[8], „Care dăruieşte lumina celor aflaţi întru întuneric"[9].

b) Prin ungere, catehumenul primeşte ajutorul harului dumnezeiesc în lupta împotriva demonului. „Catehumenul este uns asemenea luptătorilor care intră în arenă... nu vei păţi nimic câtă vreme păstrezi ungerea"[10]. „Untdelemnul, scrie Sfântul Chiril al Ierusalimului, risipeşte orice urmă a puterii vrăjmaşe; prin invocare şi rugăciune, el dobândeşte puterea nu numai de a curăţi, arzându-le, toate urmele păcatului, ci şi de a alunga toate puterile nevăzute ale răului"[11]. „De acum, adaugă Sfântul Ioan Gură de Aur (după această ungere şi semnul crucii făcut pe frunte), Vrăjmaşul este furios, scrâşneşte din dinţi şi dă târcoale, asemenea unui leu ce răcneşte, văzând că cei aflaţi odinioară sub

8. *Act. Syr. Thom.*, § 121, ed. Bonnet, *op. cit.*, p. 231.
9. *Ibid.*, § 157, p. 267.
10. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Col.*, PG 62, 342; cf. *In Matth.*, PG 57, 202.
11. *Cat. myst.*, II, 3, PG 33, 1080A, cf. SC p.108.

tirania sa, i-au scăpat dintr-odată, s-au lepădat de el, s-au alipit de Hristos şi s-au supus Lui..."[12].

c) Ungerea simbolizează şi vindecarea duhovnicească, vindecarea urmelor păcatului, a rănilor făcute de demon înainte de botez.

Sfântul Efrem stăruie în mod deosebit asupra simbolismului moral al ungerii. Untdelemnul este un element alinător: „Însemnându-i pe bolnavi cu untdelemn şi vindecându-i, Hristos pătrunde cu ungerea până înlăuntru şi alungă toate celelalte boli"[13]; sau, "aşa cum untdelemnul obişnuit alungă oboseala trupească în timpul somnului, tot aşa, untdelemnul sfinţit al botezului distruge păcatul"[14].

d) Untdelemnul semnifică şi revărsarea din belşug a milostivirii. Printr-un joc de cuvinte între *eleon*, milostivire, şi *elaion*, untdelemn, Sfântul Ioan Gură de Aur dezvoltă o întreagă teologie a iubirii arzătoare care străluceşte între oameni şi este cel mai mare dar al lui Dumnezeu şi semnul prin excelenţă al prezenţei Sale: „Nimic nu ocroteşte şi nu înteţeşte flacăra Duhului mai bine ca untdelemnul milostivirii, revărsat din belşug"[15]. „Când ne apropiem de botez, cu milostivire suntem unşi... şi atunci răspândim un miros de bună mireasmă"[16].

Regăsim aceeaşi temă a milostivirii şi la Sfântul Efrem, cu accente care îi sunt proprii, dar nu avem răgazul să ne oprim asupra ei[17].

12. *Cat. bapt.*, II, 23, ed. Wenger, *op. cit.*, p.146.

13. *De Oleo*, 6; ed. I. E. Rahmani, *S. Ephraemi, Hymni de Virginitate*, Scharfe, 1906, p.11.

14. *Ibid.*, 9, p.12.

15. *In II Cor.*, PG 61, 549.

16. *In I Tim.*, PG 52, 514; cf. *In Eph.*, PG 62, 210.

17. Cf. Imnul „Despre păcătoasa care L-a uns pe Hristos cu mir" (*S. Ephraemi Opera omnia, Opp. gr. II*, Roma, 1743, p. 304); „Despre pocăinţă", str.4; „Despre mirul păcătoasei" (*Ibid., Opp. syr.* III, Roma, 1743, p. 390-410); „Imne mortuare", *ibid.*, p. 307 (Despre untdelemnul celor zece fecioare); *In II Reg. Opp. syr.* I, Roma, 1737, p.527 (Despre untdelemnul milostivirii la Proorocul Ilie).

e) Ultimul sens al acestei rânduieli a ungerii - şi poate cel mai important - este că această ungere nu numai că ne apropie de Hristos prin lupta pe care o exprimă, prin vindecarea morală pe care o semnifică, prin milostivirea la care ne îndeamnă, dar ne şi face să fim, încă de pe acum, părtaşi la Hristos Însuşi şi purtători ai Duhului Său.

„Numele untdelemnului este asemănător cu Numele lui Hristos, spune Sfântul Efrem, căci de la el provine Numele lui Hristos (Mesia = Unsul), iar untdelemnul este umbra Numelui lui Hristos"[18]. Sau, Sfântul Chiril: „Despuiaţi de veşmintele voastre, aţi fost unşi cu untdelemn sfinţit,....şi aţi fost făcuţi părtaşi ai untdelemnului celui adevărat, Iisus Hristos..."[19]. Dar părtăşia la Hristos prin ungere este nedespărţită de darul Duhului Sfânt: „Untdelemnul, spune Sfântul Efrem, este ca un prieten al Duhului Sfânt şi slujitor al Său, el Îl şi vesteşte, Îl şi însoţeşte"[20].

Putem aşadar încheia descrierea simbolismului sirian al ungerii, arătând că acest act ocupă un loc de prim ordin în rânduiala baptismală siriană. Precedând cu puţin sfinţirea apei botezului şi botezul propriu-zis, ungerea exprimă mulţimea evenimentelor catehumenatului şi materializează pregătirea atât cea îndepărtată cât şi cea imediată a botezului.

1. *Instruirea pregătitoare,* sau luminarea duhovnicească, naşterea credinţei şi sporirea acesteia reprezintă o funcţie proprie Sfântului Duh, care îl luminează pe catehumen şi îi dăruieşte, prin ungere, cunoaşterea credinţei.

2. *Pregătirea morală* a catehumenilor, dobândirea temerii de Dumnezeu, a curăţiei trupeşti şi sufleteşti, deprinderea milostivirii şi a iubirii frăţeşti, eliberarea de orice rău, de orice păcat, de orice cursă a vrăjmaşului, de robia demonului şi întărirea ultimă, de dinaintea înfruntării Sa-

18. *De Oleo, op. cit.,* p.11.
19. *Cat. myst.,* II, PG 33,1078-1080, SC, p.106-108.
20. *De Oleo,* VII,6, *op. cit.* p.23.

tanei în baia botezului, în sfârşit, toată această pregătire lăuntrică se cuprinde în simbolismul ungerii.

3. Mai profund, dincolo de pregătirea intelectuală, morală şi duhovnicească, această ungere cu untdelemn sfinţit prin pogorârea Sfântului Duh indică *prezenţa Sfântului Duh* în persoană. Părinţii sirieni insistă asupra caracterului personal al revărsării Sfântului Duh în diferitele etape ale iniţierii baptismale, El, Cel a cărui persoană este mai mare decât darurile Sale. Dar Duhul Sfânt este Duhul lui Hristos. Unşi cu untdelemn sfinţit, noi Îi devenim asemănători, ne formăm „după Hristos": Numele lui Hristos Îl purtăm de acum înainte şi pe El suntem altoiţi în apa botezului.

B

APA

Tema untdelemnului a marcat întreaga perioadă pregătitoare a botezului, pornind de la primul act de angajare, trecând prin toată pedagogia religioasă şi eclezială, până la slujba propriu-zisă a Învierii, când avea loc lepădarea solemnă de Satana, alipirea de Hristos, mărturisirea de credinţă şi pregătirea finală înainte de a-l înfrunta pe vrăjmaş în ultimul său refugiu: apa.

Ciclul apei comportă un timp de pregătire, adică sfinţirea apei, urmat de taina baptismală propriu-zisă, adică întreita afundare a catehumenului, precedată de mărturisirea solemnă de credinţă.

Sfinţirea apei

1) Rugăciunea de sfinţire a apei botezului datează din cele mai vechi timpuri; atestată încă din secolul al III-lea atât la Roma, cât şi în Siria, se regăseşte şi în actualele liturghii baptismale. Această sfinţire a apei este pusă de Sfinţii Părinţi

pe acelaşi plan cu sfinţirea untdelemnului sau a pâinii euharistice. Sfinţirea apei se face printr-o rugăciune de invocare a Sfântului Duh, o epicleză în care preotul roagă pe Dumnezeu să trimită Duhul Său cel Sfânt peste apă, să-i dea puterea Iordanului, să o curețe de toate puterile cele potrivnice şi să facă din ea sălaşul Sfântului Duh, făcând-o astfel apă de sfinţire.

„Apa nu vindecă, spune Sfântul Ambrozie al Milanului, dacă Duhul Sfânt nu S-a pogorât şi nu a sfinţit-o"[21]. „Să nu priveşti apa botezului ca pe o apă obişnuită, ci ţine seamă de harul duhovnicesc dăruit o dată cu apa; prin invocarea Sfântului Duh al lui Hristos şi al Tatălui, ea se face apă de sfinţire"[22].

De asemenea, la Antiohia, Sfântul Ioan Gură de Aur se exprima în termeni asemănători: „Când vei vedea apa şi mâna preotului întinsă deasupra capului tău, să nu crezi că este doar o simplă apă sau doar mâna preotului peste capul tău, căci ceea ce se săvârşeşte nu omul o face, ci harul Sfântului Duh; Duhul sfinţeşte apele, El este deasupra capului tău odată cu mâna preotului"[23].

Acest ultim pasaj merită o atenţie deosebită. Cu ochii credinţei, creştinul devine în stare să perceapă însăşi realitatea spirituală semnificată de simboluri: apa botezului nu mai este apă obişnuită, mâna preotului nu mai este o mână de om, ci, în ambele - apă şi mână, adică materie şi om - este prezent şi lucrează Duhul Sfânt în persoană; El este Cel care sfinţeşte apele fireşti, cum tot El este Cel care, cu mâna preotului, acoperă capul celui botezat şi odihneşte asupra lui. Nu este îndreptăţită defel disocierea acestor două evenimente, acestor două sfinţiri, adică sfinţirea apei de sfinţirea celui bo-

21. *De Sacramentis*, I,15, ed. B. Botte, SC 25, p. 59.

22. Sf. Chiril, *Cat. bapt.*, III,3, PG 33, 428A, cf. ed. J. Bouvet, *Soleil levant*, Namur, 1962, p. 68.

23. *Cat. bapt.*, II, 10, ed. A.Wenger, p. 138-39.

tezat în momentul afundării. Şi aici, şi dincolo, acelaşi Duh lucrează, apa fiind sfinţită în vederea folosirii sale, astfel încât, prin afundare, botezatul să primească harul Duhului Sfânt şi, prin aceasta, să se îmbrace în Hristos, al Cărui mormânt şi înviere le simbolizează botezul.

Tema Duhului Sfânt postulează, deci, tema hristologică, implică ideea participării la moartea şi la învierea lui Hristos. Apa, sfinţită de Duhul Sfânt, este considerată, asemenea lui Hristos Însuşi, drept un mediu vital. „Afundaţi în Hristos şi îmbrăcaţi în Hristos, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, aţi devenit asemenea lui Hristos, deci, pe bună dreptate sunteţi numiţi creştini"[24].

Această proprietate a apei de a deveni mediu vital este dezvoltată în mod cu totul deosebit în tradiţia siriană. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primeşte de la El virtutea de a da naştere celor care I se asemănă, adică celor duhovniceşti; Duhul Sfânt face să rodească apa botezului, aşa cum făcuse roditoare şi apele Facerii: „Duhul Sfânt, Care, la început, Se purta pe deasupra lor, înzestrat cu puterea de a da naştere celor duhovniceşti şi de a zămisli, întru slavă, fii ai Tatălui"[25]. Acest caracter fecund şi matern al Duhului în teologia siriană se leagă de faptul că, în siriacă, termenul „duh", *ruah*, este, ca şi în ebraică, de genul feminin.

Sfântul Efrem, de pildă, spune: „Porumbelul clocindu-şi ouăle, le dă putere zămislitoare cu căldura sa; Duhul, în chip de Porumb, prefigura taina botezului nostru arătând că, prin venirea aceluiaşi Duh dumnezeiesc, apele vor zămisli fii lui Dumnezeu"[26].

24. *Cat. myst.*, III,1, PG 33, 1088A, SC, p. 121.

25. *Fangith* (Breviar festiv al Bisericii Siriene din Antiohia), vol.III, Mossoul, 1875, 35 a-b, 273 a.

26. *S. P. N. Ephraemi Syri et Jacobi, ep. Edesseni, intepretationes in Genesim*, Opp. syr., I, p. 117-18.

„Duhul Sfânt S-a pogorât din înălţimi pentru a fertiliza apele şi a le da viaţă. În botezul lui Ioan, a odihnit peste unul singur, dar acum S-a pogorât şi odihneşte peste toţi aceia care se nasc din nou, din apă"[27]. Pentru Filoxen de Mabbug, apa „devine sân matern care naşte fiinţele trupeşti la viaţa întru Duhul"[28].

„Apa mântuitoare, spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului, a fost pentru voi în acelaşi timp şi mormânt şi sân matern"[29]. Înţelegem astfel modul în care Sfântul Efrem, în imnele sale baptismale, ori în comentariul la Facere, stăruie asupra temei Duhului lui Dumnezeu clocind sau fertilizând apele. Sesizăm astfel unul din aspectele esenţiale ale Persoanei Sfântului Duh, şi anume acela de a fi izvor de viaţă şi de naştere din nou. Această funcţie maternă a Sfântului Duh nu este o inovaţie şi nici concepţia marginală a unei teologii provinciale sau învechite, ci îşi are sursa în pnevmatologia biblică şi în teologia celei de-a IV-a Evanghelii, în care cel mai bun comentariu la Facere 1, 1: *„şi Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor"*, îl constituie acest verset al Sfântului Ioan : *„de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu"* (Ioan 3, 5). Sfântul Efrem rezumă acest text astfel: „Aţi devenit fii ai Duhului Sfânt: capul este Hristos, iar voi aţi devenit mădularele Lui"[30].

Se pare că prin această viziune retrospectivă a originilor rânduielii de sfinţire a apei botezului tradiţia siriană primară a evitat multe dintre impasurile teologiei sacramentale de mai târziu:

27. *Hymni in Fest. Epiphaniae*, VI, 1, ed. Lamy, I, p.56.

28. Cf. W. De Vries, *Théologie des Sacrements chez les Syriens Monophysites*, în L'Orient Syrien, VIII (1963) p. 266.

29. *Cat. myst.*, II, 4, PG 33,1080C, SC, p.113.

30. *Hym.* IX, 1, ed. Lamy, *S. Ephraemi Syri I, Hymni et Sermones*, Malines, 1882, I, p.90.

1) În teologia primelor veacuri, pogorârea Sfântului Duh peste apă şi peste cel botezat nu sunt disociate. În unele ritualuri străvechi, invocarea de către preot a venirii harului dumnezeiesc, care să sfinţească şi să facă să renască atât apa, cât şi pe cel botezat, se făcea chiar în momentul afundării celui botezat în apă[31]. Scopul sfinţirii materiei este întotdeauna plasat în afara acesteia, în utilizarea sa de către om.

2) Sfinţirea apei nu se face, însă, numai pentru sfinţirea individului, ci în cadrul adunării ecleziale; aceasta este vizată, în ansamblul ei, de revărsarea Sfântului Duh în apa botezului tot atât cât şi catehumenii. Participă la această revărsare şi beneficiază în întregime de ea, aşa cum vom vedea în săvârşirea Euharistiei. Supravieţuirea rânduielii de sfinţire a apelor la sărbătoarea Epifaniei în tradiţia bizantină are, desigur, o origine baptismală. Într-o epocă a creştinătăţii în care botezul adulţilor a devenit o raritate şi în care adunarea liturgică a încetat de a mai fi locul, timpul şi cadrul iniţierii baptismale, săvârşirea rânduielii de sfinţire a apelor la sărbătoarea Bobotezei constituie, şi trebuie să redevină, o chemare, o reînnoire a evenimentului unic şi personal, dar deopotrivă şi eclezial, a naşterii noastre din nou din apa botezului. Această dimensiune baptismală a vieţii noastre ecleziale şi duhovniceşti trebuie repusă în lumină, într-o epocă în care rostul botezului copiilor este tot mai contestat, fie teoretic, de noua teologie, fie în practică, acolo unde botezul copiilor creează probleme părinţilor.

3) În tradiţia siriană modernă, epicleza sfinţitoare a apei botezului capătă o deosebită solemnitate, vestită fiind de această exclamaţie a diaconului: „Cât de înfricoşător este ceasul acesta şi cât de cutremurătoare clipa, fraţi preaiubiţi, când Duhul Sfânt vine din cele mai presus de

31. Cf. *Act. Syr. Thom., op. cit.*

ceruri, coboară asupra acestei ape şi o sfinţeşte. Fiţi cu luare aminte şi cu frică rugaţi-vă în tăcere."

Dar Duhul naşterii din nou nu face altceva decât să ne facă asemănători lui Hristos, peste Care a odihnit de-a lungul întregii Sale vieţi pământeşti şi pe Care L-a mărturisit la Iordan. Duhul Sfânt ne încorporează în Hristos, reproduce în noi ceea ce a săvârşit asupra lui Mesia la Iordan, realizează în noi, în chip tainic, moartea şi învierea lui Hristos, ne altoieşte în Hristos cel înviat.

Ca şi la sfinţirea şi la ungerea cu untdelemn, nu este aici nici o disociere între lucrarea Sfântului Duh şi participarea la taina morţii şi a învierii lui Hristos. În apă, ca şi în untdelemn, Duhul şi Hristos, adică cele două mâini ale Tatălui (potrivit Sfântului Irineu de Lugdun), lucrează pentru a împlini naşterea noastră din nou.

4) Un ultim impas pe care teologia siriană primară pare a-l fi evitat este cel de a subestima rolul materiei în evenimentul spiritual al naşterii din nou prin botez. Pentru mentalitatea modernă a apuseanului „dematerializat", devine din ce în ce mai greu de înţeles nevoia de a folosi materia (apă, pâine, untdelemn, lemn, culori etc) pentru a primi, a cuprinde, a semnifica, a împărtăşi viaţa Împărăţiei lui Dumnezeu. De ce să te mai încurci, să te mai îngreunezi cu rânduieli şi cu elemente materiale, pentru a exprima o realitate spirituală, deci imaterială, un eveniment înainte de toate lăuntric, care nu se poate înscrie, circumscrie, limita în material, în spaţiu...

Se pare că tocmai dimensiunea pnevmatologică a teologiei vechi, îndeosebi siriene, este cea care, departe de a îngădui „dezincarnarea", dematerializarea tainelor, păstrează şi asigură legitimitatea şi înţelesul adânc al folosirii elementelor, semne materiale şi vehicule necesare ale realităţii spirituale a Împărăţiei. În viziunea Părinţilor, lucrarea Duhului Sfânt nu se mărgineşte la domeniul psihismului, al conştiinţei, al voinţei,

al afectivităţii. Sau, mai curând, această lume lăuntrică este nedespărţită de trupesc, de viaţa simţurilor, de condiţionarea somatică, de această prelungire a trupului omenesc în lucruri, în materie, în timp, în spaţiu. Iată de ce, pentru creştini, sfinţirea constituie prelungirea sau, mai curând, restaurarea planului primordial al creaţiei, în care primele şase zile îşi află împlinirea, încununarea, sensul adânc în crearea omului. Acesta este deofiinţă cu lumea sensibilă, pe care o rezumă în întregime, în propriul său trup, dar totodată, prin chemare, este deofiinţă şi cu Creatorul, cu Treimea creatoare, al Cărei chip îl poartă în întreaga sa făptură, trup, suflet, minte, persoană.

Referirile Părinţilor sirieni la cosmogeneză, la acea capacitate firească a apelor primordiale de a purta Duhul Sfânt, de a-L conţine, de a-L vehicula şi, prin El, de a da naştere unor fiinţe vii; sensibilitatea aparte a tradiţiei siriene faţă de finalitatea baptismală a creaţiei dintâi şi de prefigurarea botezului pe care o reprezintă creaţia, ne par a fi de o profundă actualitate într-o epocă care nu numai că a pierdut simţul tainei, dar chiar caută să o „dezincarneze", să o „spiritualizeze", să o despoaie de veşmântul său simbolic, să o „cureţe" de limbajul şi de imaginile mitice tradiţionale, considerate a fi perimate.

Intenţia, generoasă de altfel, a noii teologii de a elibera spiritualul de lanţurile materiei, de simbolurile care-şi pierd tot mai mult capacitatea de exprimare pentru omul modern, „omul de pe stradă", nu duce oare, în ultimă instanţă, la negarea tainei însăşi, a bipolarităţii omului, a apartenenţei sale duble şi simultane la lumea văzută şi la cea nevăzută, pe care le uneşte şi le rezumă? Desigur, o antropologie deschisă atât spre taina lui Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, cât şi spre taina Duhului de viaţă dătător, odihnind în plenitudine şi în permanenţă peste Hristos Iisus şi izvorând din trupul Său înviat, care este Biserica, ale cărei mădulare suntem, doar o astfel de antropologie îndreptată spre taina lui Hristos şi a

Duhului, a Paştilor şi a Cincizecimii, poate pune în evidenţă atât finalitatea, cât şi originea omului, poate fi sensibilă la semnificaţia rânduielilor sacramentale, poate asuma, cu profundă seriozitate şi în acelaşi timp cu o libertate deplină, materia în devenirea spirituală a omului.

Afundarea baptismală

Ultimul aspect, dar nu cel mai puţin important al ciclului apei, este afundarea baptismală propriu-zisă.

Despuiat de veşmintele sale, uns cu untdelemnul duhovnicesc şi întărit de această ungere, catehumenul este astfel pregătit pentru lupta spirituală care se încheie cu afundarea.

Sfântul Chiril al Ierusalimului ne descrie momentul solemn al întreitei afundări aşa cum se făcea la Ierusalim: „Apoi, aţi fost aduşi la sfânta baie a dumnezeiescului botez, aşa cum Hristos a fost coborât de pe cruce în mormânt... Fiecare a fost întrebat de crede în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Aţi mărturisit credinţa mântuitoare şi de trei ori aţi fost cufundaţi în apă şi aţi ieşit"[32]. În vremea Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Chiril al Iersualimului, mărturisirea de credinţă preceda afundarea. Dar numeroase mărturii ale botezurilor, atât siriene, cât şi capadociene sau apusene, ne îngăduie să credem că această disociere survenise recent şi că, în primele timpuri, mărturisirea solemnă de credinţă era încorporată actului însuşi al afundării, constituia chiar formula sacramentală a acestuia, preotul şi catehumenul săvârşind astfel o adevărată coliturghisire. Mărturisirea de credinţă era făcută sub formă de întrebări şi răspunsuri, într-o întreită interogaţie asupra credinţei în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, fiecare întrebare şi răspuns fiind urmate de o afundare.

32. *Cat. myst.*, II,4, PG 33, 1080 B, SC, p.111.

Regăsim acest obicei la Milano (Sfântul Ambrozie), în Africa secolului al III-lea (Tertulian) şi chiar la Roma, în rânduiala baptismală a Sfântului Ipolit, ale cărei influenţe răsăritene, siriene chiar, sunt evidenţiate astăzi cu mai multă tărie. Iată textul acestei ultime rânduieli:

«Acesta să coboare în apă, iar cel care îl botează să-i pună mâna pe cap, spunând: „Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotţiitorul?", iar cel care se botează să răspundă: „Cred". Să-l boteze atunci o dată, ţinându-i mâna pe cap. Apoi să spună: „Crezi în Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara, a murit, S-a îngropat, a înviat din morţi a treia zi, S-a înălţat la cer, şade de-a dreapta Tatălui, va să vină să judece viii şi morţii?". Şi când acela va fi răspuns „Cred", să-l boteze din nou. Să-i spună iarăşi: „Crezi în Duhul Sfânt, în sfânta Biserică şi în învierea trupurilor?". Cel botezat să spună „Cred", şi apoi să-l boteze a treia oară»[33].

Acest text este foarte edificator şi ne face să înţelegem că disocierea dintre mărturisirea de credinţă şi afundarea baptismală este rodul unei reflecţii teologice de factură analitică. La început, spune Pr. Refoulé, „mărturisirea de credinţă nu era ceva accidental, ci făcea parte integrantă din taină. Aceste două rânduieli erau atât de strâns legate, încât nu constituiau, ca să spunem aşa, decât un unic act, actul botezului... Nu putem presupune aici o formulă sacramentală la persoana întâi, aşa cum o cunoaştem astăzi. Mărturisirea de credinţă concomitentă cu afundarea ne face să ne gândim la un fel de coliturghisire a catehumenului în actul botezului său şi astfel acesta poate fi numit, în deplinul înţeles al cuvântului, *sacramentum fidei*[34].

33. *Tradition Apostolique*, ed. B. Botte, SC 11, p. 50-51.

34. R. F. Refoulé, Introduction au *De baptismo* de Tertullien, SC 35, p. 39-40.

Această scurtă retrospectivă istorică se impunea nu doar din simpla dorinţă de exactitate, ci pentru a înţelege mai bine temeiul liturgic al unei noţiuni dominante a teologiei siriene, noţiunea de credinţă. Părinţi sirieni, ca Afraate şi Sfântul Efrem[35], i-au închinat tratate şi poeme întregi. Sfântul Chiril al Ierusalimului, de asemenea, i-a consacrat una din primele sale Cateheze baptismale. Însuşi cuvântul *Cred* din Crez face adesea obiectul exegezei catehetice. Dar această credinţă este mai mult decât o atitudine subiectivă şi individuală a catehumenului. Credinţa pe care acesta o primeşte la începutul formării sale, o dată cu înscrierea în registrele postulanţilor, şi pe care va trebui să o „redea" public, în mărturisirea solemnă din noaptea de Paşti, această credinţă nu-i aparţine. Este credinţa proprie Bisericii, temeiul oricărei edificări creştine şi ecleziale, însăşi Biserica este zidită pe această credinţă. Substanţa acestei credinţe a Bisericii, temelia pe care ea este statornicită, o constituie, potrivit concepţiei semitice, însăşi *credincioşia* lui Dumnezeu, adevărul Său, veşnica Sa milostivire.

Credinţa eclezială postulează deci prezenţa dumnezeiască, întâlnirea dintre Dumnezeu, Care vorbeşte şi Se dăruie, şi omul care ascultă, invocă şi se împărtăşeşte de această prezenţă. Credinţa implică deci un dublu dinamism: mişcarea lui Dumnezeu, Care iese din imuabilitatea Sa faţă de făptură, şi mişcarea omului care-şi depăşeşte autonomia şi care-şi află în Dumnezeu stabilitatea ultimă. Această dublă mişcare este lucrarea proprie a Duhului, Care este în acelaşi timp martorul omului, temeiul rugăciunii sale, al dinamismului său lăuntric, şi martorul lui Dumnezeu, al iertării şi iubirii Tatălui.

Această credinţă nu este prealabilă mântuirii, ci constituie nucleul acesteia, preambul şi rezultat, totodată. Faţă de bo-

35. Sf. Efrem, *Hymnen de Fide*, ed. E. Beck în C.S.C.O. nr. 154-155 (Syr. 73-74), 1955; *Memre de Fide*, C.S.C.O., nr. 212-213 (Syr. 88-89) 1961.

tez, credinţa nu va fi deci o condiţie externă, prealabilă, ci va constitui esenţa însăşi a botezului, credinţa conferind rânduielilor întreaga lor semnificaţie.

Realitatea şi permanenţa credinţei erau deja amintite simbolic de ungerea cu untdelemn dinainte de botez. Aici, mărturisirea de credinţă aparţine esenţei înseşi a botezului şi nu poate fi despărţită de acesta. Sfântul Vasile al Cezareii, supranumit de către sirieni „văzătorul Duhului", spunea că „mărturisirea de credinţă este însăşi esenţa botezului"[36], credinţa şi botezul fiind legate întreolaltă şi nedespărţite, căci, „în timp ce credinţa primeşte de la botez desăvârşirea, botezul se întemeiază pe credinţă"(...) „Aşa cum crezi în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, aşa eşti botezat în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"[37].

Credinţă treimică şi botez treimic, o realitate unică în cult, în experienţa duhovnicească a primelor generaţii creştine, a celor care se numeau, deopotrivă, „credincioşi" şi „creştini". Credinţa în Sfânta Treime nu înseamnă deci doar o adeziune intelectuală sau chiar morală, subiectivă, la voia lui Dumnezeu, ci o adevărată întâlnire, în care cel botezat intră în contact cu lumea Duhului, este proiectat duhovniceşte în lumea dumnezeiască, dobândeşte ochii Duhului, înţelege raţiunea lucrurilor, „le percepe flacăra lăuntrică, percepe sensul istoriei". Acest nou raport al omului cu Dumnezeu se realizează prin prezenţa de viaţă dătătoare a Duhului, Care lucrează în om o adevărată naştere din nou, îl incorporează în Hristos în slavă, prin Trupul Său care este Biserica, îl introduce astfel în intimitatea filială a Tatălui, pe Care-L numeşte „Tatăl nostru".

36. *De Spiritu Sancto* XXVII, PG 32, 193 ; trad. fr. SC 17 bis, p.489; trad. rom. PSB 12, p.81.

37. *Ibid.*, XII, PG 32,117; trad. fr. SC 17 bis, p. 347; trad. rom. PSB 12, p.43.

C

PÂINEA ŞI POTIRUL

Descrierea iniţierii baptismale siriene ar fi incompletă dacă am omite ciclul pâinii, adică al Euharistiei. Celebrarea Euharistiei încheia slujba botezului, care era toată îndreptată şi pusă în valoare de către deplina participare a neofiţilor la Euharistia adunării. Pentru aceasta, noii creştini, după ce părăseau baptisteriul, mergeau în biserică în procesiune, îmbrăcaţi în veşminte albe, cu lumânări aprinse în mâini, în cântări de psalmi. Acolo erau primiţi de comunitatea adunată pentru slujba euharistică din noaptea de Paşti:

„De îndată ce ies din baia sfântă, întreaga asistenţă îi îmbrăţişează, îi salută, le dă sărutarea, îi felicită şi le împărtăşeşte bucuria că, din robi ai Satanei cum erau odinioară, au devenit într-o clipă (din momentul botezului) oameni liberi, fii poftiţi la masa împărătească. Cu adevărat, de îndată ce au ieşit din baie sunt conduşi spre Sfânta Masă, izvor al belşugului de binefaceri, gustă din Trupul şi Sângele Domnului şi devin locaş al Duhului"[38].

Această Sfântă Masă, această comuniune euharistică, este şi pecetea *(sphragis)*, împlinirea, deplinătatea botezului în totalitatea sa, inaugurarea ospăţului Împărăţiei, la care neofiţii dobândesc acces prin botezul care i-a născut la viaţa cea nouă, nu cea după trup, ci cea după Duh, adică la viaţa după Hristos, întru Hristos cel mort şi înviat.

Euharistia, plinătatea darului Sfântului Duh

Teologia clasică obişnuieşte să distingă două momente sacramentale în Euharistie: sfinţirea elementelor şi împărtăşirea credincioşilor. Şi, din păcate, nu numai să distingă, ci să

38. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cat. bapt.*, II, 27-29, ed. Wenger, *op. cit.*, p.148-49.

şi disocieze aceste două elemente ale aceleiaşi celebrări, mai bine zis ale concelebrării unice a întregii adunări liturgice.

Studierea liturghiilor vechi şi a comentariilor Sfinţilor Părinţi, atât apuseni, cât şi răsăriteni sau sirieni, ne aminteşte profunda legătură organică dintre aceste două acte ale aceleiaşi sfinţiri de către Duhul lui Dumnezeu: a jertfei, pentru adunare, dar şi a adunării înseşi, prin pâine şi vin.

Untdelemnul era pnevmatizat prin epicleză, în vederea ungerii catehumenilor; apa se pătrundea de puterea Iordanului, prin epicleză, în vederea afundării baptismale în moartea şi învierea lui Hristos. Astfel, în vederea comuniunii dătătoare de viaţă, pâinea şi vinul sunt sfinţite prin rugăciunea de mulţumire a epiclezei. Această sfinţire a elementelor, pogorârea în ele a Duhului dătător de viaţă nu au nici un sens în afara vieţii care decurge din ele şi care face din adunarea euharistică Biserică-Trup al lui Hristos. Anaforalele vechi şi, îndeosebi, epiclezele sfinţitoare, în care preotul imploră împreună cu întreaga Biserică pe Dumnezeu să trimită Duhul Său cel Sfânt, subliniază că această sfinţire priveşte şi adunarea, şi darurile.

Iată, de pildă, epicleza antiohiană, „a celor doisprezece Apostoli”, care se află fără îndoială la originea liturghiei bizantine a Sfântului Ioan Gură de Aur:

„Stăpâne Atotţiitorule şi Doamne al puterilor, încă Te rugăm şi la Tine cădem: trimite Duhul Tău peste aceste daruri ce sunt puse înainte şi arată-ne nouă că această pâine este sfânt Trupul Domnului nostru Iisus Hristos, că acest potir Sângele Aceluiaşi Iisus Hristos, Domnul nostru, pentru ca să fie celor ce se vor împărtăşi spre viaţă şi înviere, spre iertarea păcatelor, spre tămăduirea trupurilor şi a sufletelor, spre luminarea minţii şi răspuns bun la înfricoşata judecată a Hristosului Tău”.

„Pogorârea Sfântului Duh este cerută, comentează Pr. Bouyer, nu pentru a preface elementele în Trupul şi Sângele

lui Hristos, ci pentru a arăta că sunt aceasta, săvârşind în toţi cei de faţă toate efectele acestei taine"[39]. Sfântul Ioan Gură de Aur va fi şi mai explicit în versiunea, foarte puţin diferită de altfel, pe care dat-o liturghiei antiohiene pe care o va împământeni la Bizanţ: „Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte"[40].

Sfântul Chiril al Ierusalimului explică astfel neofiţilor, cu prilejul împărtăşirii lor în noaptea de Paşti, aceste cuvinte ale liturghiei: „Sfintele, sfinţilor", rostite la frângerea pâinii: „Sfinte sunt darurile puse înainte, căci au primit pogorârea Duhului Sfânt; sfinţi şi voi, care aţi fost aflaţi vrednici de Duhul Sfânt. Cele sfinte şi cei sfinţi se potrivesc astfel bine împreună"[41].

Tot astfel, şi Teodor de Mopsuestia: „Această hrană este sfântă, căci Duhul Sfânt S-a pogorât asupra ei, şi nu se cade să o primească decât cei care au fost deja sfinţiţi, care au primit arvuna Duhului Sfânt"[42].

Conţinutul pnevmatologic al Euharistiei

Iată acum o foarte frumoasă rugăciune euharistică, cea din liturghia de la Ierusalim, atribuită Sfântului Iacob, fratele Domnului. Cuvintele instituirii Euharistiei sunt semnificative: „Tot astfel, după cină, luând paharul şi amestecând vin şi apă, şi ridicând ochii la cer, ţi l-a înfăţişat ţie, Dumnezeu Tatăl, şi mulţumind, l-a binecuvântat, l-a sfinţit, *l-a umplut de Duh Sfânt* şi l-a dat sfinţilor şi fericiţilor Săi ucenici şi apostoli, zicând: Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu"[43].

39. Text citat de L. Bouyer, *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 276-77.

40. Cf. F. E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, p. 324 ş.u.

41. *Cat. myst.*, V,19, PG 33, 1124AB, SC, p.169.

42. *Homélies catéchétiques*, trad. Tonneau-Devresse, *Hom. XV, XVI*, Vatican, 1949.

43. Citat de L.Bouyer, *ibid.*, p. 264-65.

Dacă, aşa cum vom vedea mai departe, toată Euharistia are un foarte bogat conţinut pnevmatologic, acest lucru este în mod deosebit adevărat pentru potirul care conţine sângele dătător de viaţă al lui Hristos. „De acum înainte, spune Sfântul Efrem, veţi mânca Paştile preacurate, neprihănite, o pâine dospită şi desăvârşită, frământată şi coaptă de Duhul Sfânt, şi un vin amestecat cu Focul şi cu Duhul"[44]. „Scoală-te, se cântă în Biserica siriană la vecernia celei de-a 12-a duminici după Cincizecime, mănâncă Focul în pâine *şi bea şi Duhul în vin,* ca să fi împodobită cu Focul şi cu Duhul şi să intri cu Hristos în cămara de nuntă"[45].

Acest vin sfinţit este cu adevărat pnevmatizat[46], devine foc (unul dintre numele Sfântului Duh) pentru a ne aprinde (sau a ne arde). Cu siguranţă că aici trebuie căutată originea rânduielii bizantine a *zeon*-ului, apa caldă pe care preotul o toarnă în potir, rostind: „Căldura credinţei, plină de Duhul Sfânt, Amin". Redescoperirea sensului pnevmatologic al potirului[47] şi al Euharistiei în general[48] ne îngăduie să înţelegem mai bine sensul şi raţiunea de a fi ale acestei rânduieli euharistice pe care sirienii o aplică de altfel botezului, cu acelaşi înţeles de prezenţă a Sfântului Duh pe care noi îl dăm Euharistiei.

Duhul Sfânt şi comuniunea cu Hristos

Nimic nu ar fi însă mai contrar duhului teologiei siriene decât a voi să-L izolezi pe Duhul Sfânt ca factor şi rod unic al Euharistiei, ceea ce ar fi, desigur, potrivnic marii tradiţii universale a Bisericii. Duhul Sfânt este Duhul lui Hristos şi pe

44. Ed. Lamy, op. cit., I, 390 şi 418.
45. *Fangith, op. cit.,* vol. VII, p.154 ş.u.
46 Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat. myst.,* IV,8, PG 33,1104A, SC, p.143.
47. A se vedea P.Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume,* Paris-Bruges, 1966.
48. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint Esprit,* în Nouvelle Revue Théologique IV (apr. 1969), p. 363-87.

Hristos Îl mărturiseşte; El este Cel în care şi prin care Biserica îşi săvârşeşte anamneza, memorialul său sacramental care, departe de a ne duce înapoi spre istoria mântuirii ca spre o realitate trecută, o face prezentă în chip sacramental, reiterând-o astfel în însăşi celebrarea euharistică. În Duhul Sfânt, Biserica îşi aminteşte deci de evenimentele mântuirii noastre - trecute, cereşti, eshatologice, adică de patimile mântuitoare, de mijlocirea cerească, de cea de-a doua venire: trei realităţi ce se condensează în memorialul euharistic al Duhului Sfânt, care ne reaminteşte toate acestea. În această anamneză, Biserica se concentrează şi se împarte între aceste diferite stări ale lui Hristos euharistic preaslăvit: întrupare şi patimi, înviere, înălţare, revenire. Începând de la Cincizecime, din liturghie în liturghie, mesajul apostolic va fi:

1) o mărturie despre întrupare, de luare în serios a acestei ţărâne din care suntem zidiţi, a acestor oameni care sunt fraţii noştri, pentru că în ei Hristos este Cel care continuă să ne vorbească;

2) o mărturie despre pătimire, suferinţă, despre sânge vărsat de bunăvoie o dată pentru totdeauna, pentru mântuirea lumii;

3) o cântare de înviere, de viaţă veşnică, de nădejde şi de izbândă;

4) o chemare de a ne înălţa inimile şi vieţile pe urmele lui Hristos şezând de-a dreapta Tatălui cu firea Sa omenească îndumnezeită, de nedespărţit de acum înainte de dumnezeirea Sa şi, în sfârşit,

5) chemarea şi aşteptarea celei de a doua veniri a Domnului slavei, Care va veni să judece viii şi morţii şi Care şi vine la fiecare Euharistie.

Aceasta este lumina albă a prezenţei lui Hristos în Euharistie, pe care Duhul Sfânt ne-o descompune prin prisma

anamnezei euharistice, prezenţă pe care Biserica o mărturiseşte în cateheza şi simboalele sale de credinţă.

Euharistia este, toată, plină de foc şi de Duh, spune Sfântul Efrem. Dar atunci când Duhul ne pătrunde cu prezenţa Sa, din inima Bisericii, ca din adâncul însuşi al fiinţei noastre, se înalţă un glas care este chiar glasul Duhului şi care spune, odată cu Biserica: *„Da, vino, Doamne Iisuse"* (Apoc. 22, 20). La rândul său, într-o admirabilă reciprocitate, venirea în noi a lui Hristos cel înviat inaugurează venirea Duhului Cincizecimii. Sublim şi neîncetat schimb de iubire, în care Duhul Sfânt ni-L manifestă pe Hristos preaslăvit şi ne uneşte tainic cu El, infuzând propria Sa viaţă în inima noastră, în trupul nostru, în simţurile noastre cele mai trupeşti şi mai opace şi în care, la rîndul Său, Hristos ne dăruieşte Duhul Tatălui, precum Apostolilor la lacul Tiberiadei, ni-L trimite precum în ziua Cincizecimii, întru Care strigăm: *„Avva, Părinte!"*.

D

BOTEZ ŞI MIRUNGERE

Aşa cum spuneam în introducere, una din trăsăturile caracteristice iniţierii siriene, până la sfârşitul secolului al IV-lea în Siria apuseană şi în Palestina, până în secolul al V-lea în Siria răsăriteană, este lipsa unei taine specifice a Duhului Sfânt, fie ungere după botez, fie pecetluire, fie punere a mâinilor. Nici o rânduială nu intervine între afundarea baptismală şi participarea la taina Euharistiei. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur ca şi pentru Sfântul Efrem, ca să nu ne referim decât la martorii cei mai importanţi ai tradiţiei siriene, darul Duhului se leagă nu de o rânduială specială, ci de actul însuşi al botezului prin afundare: „Atunci, (în clipa coborârii catehumenului în cristelniţă), spune Sfântul Ioan Gură de Aur, prin cuvintele preotului şi prin mâna sa, vine pogorârea Duhului Sfânt şi din

apă iese alt om"[49]. Independent de remarcabila mărturie a Sfântului Ioan Gură de Aur, marele dascăl al Bisericii siriene şi bizantine, istoricii şi, mai recent, Dom Bernard Botte[50], menţionează un număr impresionant de texte patristice şi liturgice care confirmă mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur. Nu putem zăbovi acum asupra analizei textelor siriene, ci am dori să ne mărginim la câteva remarci de ordin teologic:

1) Lipsa unei rânduieli proprii a pecetluirii cu darul Sfântului Duh, asemănătoare cu cea a ungerii cu Sfântul Mir în Biserica bizantină (însoţită de cuvintele: „Pecetea darului Sfântului Duh") sau cu punerea mâinilor în Biserica latină, lipsa, deci, a unei astfel de rânduieli a Sfântului Duh nu înseamnă câtuşi de puţin lipsa, în tradiţia siriană, a prezenţei şi a lucrării Sfântului Duh din iniţierea baptismală. Ba chiar dimpotrivă, aş spune. Am văzut că diferitele etape ale iniţierii baptismale sunt marcate de o lucrare proprie şi permanentă a Duhului Sfânt. Această lucrare se exprimă simbolic în rânduiala ungerii dinainte de botez cu untdelemn sfinţit, în sfinţirea apei printr-o epicleză, o invocare a venirii Sfântului Duh peste apă şi peste catehumen, prin darul concomitent al Duhului Sfânt asupra celui botezat în momentul afundării şi, în sfârşit, prin plenitudinea reiterată a împărtăşirii cu Duhul Sfânt în Euharistie, numită de tradiţia siriană „Foc şi Duh".

Pe de altă parte, în descrierea ungerii cu untdelemn, a sfinţirii şi a afundării în apă, în comuniunea euharistică cu pâinea şi vinul sfinţite, am văzut că realitatea pnevmatologică nu era niciodată izolată, nici independentă de o naştere duhovnicească şi de o creştere duhovnicească în Hristos, şi că funcţia esenţială sau mai curând slujirea personală a Duhului

49. *Cat. bapt.*, II, 25, ed. Wenger, *op. cit.*, *p. 147.*

50. B. Botte, *L'Onction baptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche*, în *Mélanges Lercaro*, 1967.

Sfânt era aceea de a-L mărturisi pe Hristos, de a-L manifesta în viaţa noastră, de a ne încorpora în Trupul preaslăvit al lui Hristos Iisus. Toată iniţierea baptismală are o valoare şi o rezonanţă pnevmatologică. Duhul Sfânt este Cel care lucrează în ea, transformându-ne. Dar orice iniţiere baptismală are, în acelaşi timp, şi un sens hristologic, căci untdelemnul ne pecetluieşte cu numele însuşi al lui Hristos, Unsul; apa ne face părtaşi la moartea şi la învierea Sa; pâinea şi vinul perpetuează această participare baptismală şi ne întăresc şi ne hrănesc cu pâinea cerească, cu însuşi Trupul lui Hristos, plin de Foc şi de Duh. Orice disociere între Hristos şi Duhul, între hristologie şi pnevmatologie contravine viziunii teologice şi experienţei duhovniceşti celei mai profunde şi autentice a tradiţiei siriene, despre care vorbim acum.

2) Semnificaţia absenţei unei rânduieli specifice a darului Sfântului Duh după botez nu trebuie nici subestimată, nici exagerată într-un studiu privind teologia botezului:

a) Nu trebuie subestimată, căci tradiţia siriană nu constituie, prin originile şi reprezentanţii săi, un element periferic, provincial sau accidental în raport cu o tradiţie universală unanimă a mirungerii. Dimpotrivă, ea se situează în continuitate directă cu creştinismul primar, al cărui duh şi a cărui teologie o reflectă. Ceea ce ar putea părea că lipseşte, odată cu absenţa mirungerii, respectiv darul solemn al puterii Duhului Sfânt prin punerea mâinilor sau prin pecetluire, este din belşug compensat în Euharistie, al cărei potir este asemănat de către sirieni cu un crater clocotind de foc şi de Duh, din care credincioşii se adapă mereu şi din belşug. Această lipsă a mirungerii ne face totodată să înţelegem mai bine relaţia intimă reciprocă dintre botez şi Euharistie şi să percepem în Euharistie adevărata plenitudine a botezului, precum şi ţelul către care acesta tinde.

b) Lipsa unei rânduieli a mirungerii în Siria nu trebuie însă să capete o importanţă exagerată şi să ne facă să denigrăm rânduiala pecetluirii cu Sfântul Duh, adoptată în Apus în secolul al III-lea, în Răsărit în secolele al IV-lea şi al V-lea, inclusiv în Biserica siriană. Rânduială siriană a mirungerii, aşa cum o aflăm, este de o deosebită frumuseţe. Sfântul Chiril al Ierusalimului o comentează în chip remarcabil[51]. Nu pot zăbovi acum asupra acestui aspect, căci în mod deliberat şi fără prejudecăţi am dorit să mă limitez la un ansamblu organic, coerent, primar, încercând să înţeleg lecţia unor texte şi să fac să se întrevadă, poate, extraordinara lor bogăţie.

În perspeciva generalizării pedo-baptismului, această taină a dobândit semnificaţii total diferite în Apus şi în Răsărit. În Apus, disocierea medievală dintre botezul pruncilor şi Comuniune, rezervată „vârstei mature", a contribuit la o anumită autonomie atât rituală, cît şi teologică a mirungerii ca taină a „plenitudinii mesianice a Duhului", întemeind viaţa unui „creştin matur, adult, care, prin ea, este instalat în deplina putere şi în miezul vieţii spirituale"[52].

Această funcţie de plenitudine, de împlinire, reprezintă aici o adevărată înnoire a plenitudinii naşterii din nou la botez din apă şi din Duh. Răspunzând în acelaşi timp unei necesităţi duhovniceşti şi pastorale, pe care teologia apuseană a confirmării o subliniază, această autonomie teologică a confirmării continuă să pună conştiinţei ortodoxe problema legitimităţii disocierii atât rituale cât şi teologice a naşterii din Duhul şi a darului deplin al Sfântului Duh. Această distincţie nu poate decât să favorizeze practica apuseană de separare a botezului de comuniunea euharis-

51. *Cat. myst.*, III, 4-5, „La chrysmation", SC, p.118-33; cu privire la problema autenticităţii acestor cateheze, a se vedea Introducerea lui A. Piédagnel, *ibid.*
52. B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1966, p. 240.

tică, separare pe care Biserica veche o dezaproba, chiar şi pentru copii, până spre sfârşitul primului mileniu[53].

În practica răsăriteană, taina mirungerii nu este separată în general de botez, de care este legată în deplină continuitate, până într-atât încât marchează prea puţin conştiinţa credincioşilor. De abia în contextul reconcilierii ereticilor cu Ortodoxia, mirungerea dobândeşte o semnificaţie proprie, astfel încât, în acord cu Dom Bernard Botte[54], aş vedea aici originea tainei pecetluirii specifice cu Sfântul Duh atât în Răsărit (sinodul de la Laodiceea), cât şi în Apus (novaţienii şi ereticii din secolul al III-lea, sinodul de la Arles în secolul al IV-lea).

Oricare ar fi originea rânduielii, generalizarea sa în Biserica veche este în mod cert legată de o conştientizare crescândă a prezenţei şi a lucrării Duhului Sfânt în taine şi în viaţa credincioşilor, îndeosebi după disputele pnevmatologice din secolul al IV-lea care au urmat arianismului. Regăsim aceeaşi conştientizare în dezvoltarea epiclezei euharistice din Răsărit. În actuala rânduială răsăriteană de îmbrăcare a neofitului (adult sau copil), ungerea cu Sfântul Mir este însoţită de cuvintele: „Pecetea darului Sfântului Duh". Şi îndată după aceea, are loc procesiunea împrejurul cristelniţei, cântând imnul paulin: *„Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat, aliluia!"*, ceea ce face să iasă şi mai mult în evidenţă strânsa legătură care există, în conştiinţa răsăritenilor, între baia cu apă şi ungerea cu mir, ea însăşi devenită inerentă botezului.

În teologia răsăriteană a mirungerii, Pseudo-Areopagitul este cel care a dat acestui rit o supraevaluare simbolică în detrimentul Euharistiei, înfăţişând mirul drept temeiul tuturor

53. Cf. L. Beauduin, „Baptême et Eucharistie", *La Maison Dieu*, VI (1946), p. 60-62.

54. *Op. cit.*

binecuvântărilor, drept plenitudine a botezului sau a sfinţirii de la altar. Dar întotdeauna, fie la Sfântul Chiril al Ierusalimului în secolul al IV-lea, fie la Nicolae Cabasila în secolul al XIV-lea, funcţia primordială a mirungerii este de a exprima, într-o formă simbolică, con-formarea creştinilor, prin Duhul Sfânt, la Trupul preaslăvit al lui Hristos, peste care Duhul însuşi a odihnit într-o adevărată ungere duhovnicească. „Hristos a fost uns cu untdelemnul duhovnicesc al bucuriei, spune Sfântul Chiril, adică cu Duhul Sfânt, numit untdelemn al bucuriei pentru că este dătătorul bucuriei duhovniceşti, iar voi, voi aţi fost unşi cu mir, aţi devenit tovarăşi şi părtaşi ai lui Hristos"[55]. Tot astfel, Nicolae Cabasila, în capitolul „Despre mirungere" din *Viaţa în Hristos*, spune: „De aceea se numeşte Mântuitorul Unsul Domnului (Hristos), nu fiindcă I s-a vărsat mir pe capul Lui preasfânt, ci din pricina Duhului Sfânt, cu ajutorul căruia S-a făcut ca o comoară de lucrare duhovnicească în trupul pe care Şi l-a luat"[56].

Aceste texte ale Sfântului Chiril al Ierusalimului şi Nicolae Cabasila dau mărturie cu o remarcabilă continuitate despre darul reciproc al Duhului şi al lui Hristos în mirungere, ca plenitudine şi prelungire a botezului cu apă şi cu Duh, de care mirungerea este de nedespărţit, atât din punct de vedere teologic, cât şi ca ritual.

55. *Cat. myst.*, III, 2, PG 33, 1089B, SC, p.125.
56. PG 150, cf. trad. M. H. Congourdeau, în SC 355, III, 3, p. 239.

EPILOG

Nu voi repeta aici concluziile pe care le-am tras de-a lungul acestei expuneri. Drept epilog, aş dori ca această seară închinată pomenirii celor Trei Ierarhi să fie şi un omagiu ecumenic pe care Occidentul bizantin şi, dacă-mi îngăduiţi, Extremul Occident latin, îl aduc Răsăritului sirian, Sfântului Efrem Sirul, Sfântului Chiril al Ierusalimului - contemporan cu cei trei mari dascăli bizantini -, tradiţiei duhovniceşti siriene, atât de autentice şi atât de vii şi pentru omul secolului al XX-lea. Este de dorit ca „siriologii" prin obârşie sau prin vocaţie să se pună pe treabă neîntârziat, pentru a face cunoscută uriaşa tradiţie liturgică, teologică şi duhovnicească de care Biserica universală are astăzi nevoie pentru a-şi regăsi o parte uitată din ea însăşi.

VII

MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ TREIMICĂ ȘI SFINȚIRILE BAPTISMALE ȘI EUHARISTICE ÎN PRIMELE VEACURI

Aș dori să prezint câteva reflecții privind locul și sensul mărturisirii de credință treimice în cadrul liturgic al săvârșirii botezului și Euharistiei.

Evoluția însăși a ritualului de inițiere în primele veacuri este strâns legată de problema mărturisirii de credință, de structura sa, de dezvoltarea sa, de locul pe care-l ocupă în ansamblul liturgic al inițierii. Concluziile teologice pe care mă voi strădui să le trag se pot extinde, după părerea mea, la problema locului și sensului mărturisirii de credință în liturghia euharistică.

MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ ȘI CELEBRAREA BOTEZULUI

Nu voi relua chestiunea de ansamblu a originilor Simbolului de credință. Lucrările lui J. de Ghellinck, A. Harnack, J. Lebreton[1] și, recent, ale Pr. A. Hamman, au scos în evidență pe de o parte originile neotestamentare și apostolice ale mărturisirii treimice și hristologice, iar pe de altă parte contextul

1. J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen-Age. I. Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres*, Paris, 1949. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t. II, p. 212. A. Hamman, *Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique*, în *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. II, Munster, 1970, p. 835-843.

baptismal al evoluției acesteia. Legătura sa internă și organică cu marea rugăciune de afierosire euharistică (anaforaua) a fost mai puțin amintită. Aș dori aici să aduc un omagiu Pr. Adalbert Hamman tocmai pentru a fi încercat să pună în valoare relația Simbolului de credință cu anaforalele euharistice.

Cât privește rânduiala botezului[2], vom evoca mai întâi mărturiile patristice asupra întreitei interogații a candidatului la botez de către preotul săvârșitor.

Această întreită interogație se situează chiar în momentul afundării; *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit al Romei o atestă limpede:

„Când cel care se botează va fi coborât în apă, cel care botează îi va spune, punând mâna peste el:

- Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul?

Iar cel care se botează va spune la rândul său:

- Cred.

Și deîndată (cel care botează), ținând mâna pe capul lui, îl va boteza o dată. Apoi, va spune:

- Crezi în Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut prin Duhul Sfânt din Fecioara Maria, s-a răstignit sub Ponțiu Pilat, a murit, a înviat a treia zi din morți, S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, Care va veni să judece viii și morții?

Și când va fi spus:

- Cred,

va fi botezat încă o dată.

Din nou (cel care botează) îi va spune:

- Crezi în Duhul Sfânt din Sfânta Biserică?

Cel care se botează va spune:

- Cred,

și astfel va fi botezat a treia oară"[3].

2. Evoluția rânduielilor baptismale a fost expusă în mod deplin satisfăcător de A. Benoit, „Le baptême, sa célébration et sa signification dans l'Eglise ancienne", în *Baptême, sacrement d'unité*, Paris, 1971, p. 9-84.

3. *Tradition apostolique*, cap. 21, SC. 11 bis, Paris ,1968, p. 84-87.

Această mărturie explicită a *Tradiției Apostolice* este confirmată indirect de numeroase indicii la autorii din secolele II şi III: Iustin Martirul (*I Apol.* 61, 3-13), Tertulian („...când intrăm în apă şi mărturisim credința creştină ca răspuns la cuvintele prescrise de lege", *De Spect.*, 4), Ciprian al Cartaginei (*Epist.* LXIX, 7), Firmilian din Cezareea (*Epist. Cypr.*, 75, 11).

Putem conchide că în secolele al II-lea şi al III-lea, mărturisirea de credință baptismală există în însuşi miezul celebrării botezului, adică în momentul afundării. Pe de altă parte, în această perioadă nu aflăm nici o urmă a vreunei formule baptismale rostite de săvârşitor în timpul afundării asupra celui ce se botează. Întreita întrebare şi întreita mărturisire de credință care însoțesc afundarea constituie împreună echivalentul formulei sacramentale care se va fixa ulterior.

În secolul al IV-lea, asistăm la o evoluție semnificativă a ritualului baptismal. Ambrozie al Milanului dă mărturie despre supraviețuirea la Milano a ritualului ante-niceean:

„Ai fost întrebat:
- Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul?
Tu ai răspuns:
- Cred.
Şi ai fost scăldat, adică îngropat.
Ai fost întrebat a doua oară:
- Crezi în Domnul nostru Iisus Hristos şi în crucea Sa?
Tu ai răspuns:
- Cred.
Şi ai fost scăldat, fiind astfel îngropat împreună cu Hristos. Căci cel care se îngroapă cu Hristos, învie cu Hristos.
Ai fost întrebat pentru a treia oară:
- Crezi şi în Duhul Sfânt?
Tu ai răspuns:
- Cred.

Şi ai fost scăldat pentru a treia oară, astfel ca întreita ta mărturisire să şteargă repetatele căderi din trecut"[4].

De asemenea, cea de-a doua Cateheză mistagogică, atribuită lui Chiril al Ierusalimului, pare a confirma această practică:

„După aceasta aţi fost duşi de mână la sfânta cristelniţă a dumnezeiescului botez (...) Şi fiecare a fost întrebat de crede în Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Şi voi aţi mărturisit credinţa mântuitoare şi aţi fost cufundaţi de trei ori în apă, din care apoi aţi ieşit, înfăţişând astfel simbolic îngroparea cea de trei zile a lui Hristos"[5].

Tradiţia antiohiană, reprezentată de Catehezele baptismale ale lui Teodor de Mopsuestia, este cea care arată evoluţia ritului. Cel ce se botează va rămâne de-acum tăcut, dând doar din cap pentru a-şi exprima asentimentul, când aude numindu-Se Persoanele dumnezeieşti[6].

Aici apare în mod evident folosirea unei formule baptismale, îndeosebi la Mopsuestia şi Antiohia[7].

Aceste texte liturgice sunt foarte edificatoare, permiţându-ne să tragem câteva concluzii în ansamblu. Pentru Pr. Refoulé,

„mărturisirea de credinţă nu era ceva accidental, ci făcea parte integrantă din taină. Aceste două rânduieli erau atât de strâns legate încât nu constituiau, ca să spunem aşa, decât un unic act, actul botezului (...) Nu putem presupune aici o formulă sacramentală la persoana întâi, aşa cum o cunoaştem astăzi. Mărturisirea de credinţă concomitentă cu afundarea ne face să ne gândim la un fel de coliturghisire a catehumenului în actul botezului său, şi astfel acesta poate fi numit, în deplinul înţeles al cuvântului, *sacramentum fidei*"[8].

4. *De Sacramentis*, II, 7, 20; SC 25, Paris, 1949, p. 68.
5. *Cat. myst.*, II, 4; SC 126, Paris, 1966, p. 110-113.
6. *Hom. bapt.*, III, 18-19.
7. *Cat. bapt.*, II, 26; SC 50, Paris, 1957, p. 147-148.
8. R. F. Refoulé, *Introduction au „De Baptismo" de Tertullien*, SC 35, Paris, 1952, p. 39-40.

Credinţa baptismală constituie deci o adevărată întâlnire între Sfânta Treime care Se manifestă, lucrează, şi omul care invocă, mărturiseşte Treimea şi este renăscut întru Ea[9].

Mărturisirea de credinţă implică astfel un dublu dinamism: mişcarea lui Dumnezeu, Care iese din imuabilitatea Sa, venind în întâmpinarea făpturii; mişcarea omului, care renunţă la autonomia sa şi care-şi află în Dumnezeu raţiunea de a fi, stabilitatea sa ultimă. Această îndoită mişcare a credinţei biblice *(Emet, Emunah)* este lucrarea proprie Duhului dumnezeiesc, Care este în acelaşi timp şi martor al omului *(Paracletos)*, temeiul şi izvorul rugăciunii acestuia, al elanului său lăuntric, şi martorul lui Dumnezeu, al iertării şi iubirii Tatălui lui Iisus Hristos. Această credinţă nu este „prealabilă" mântuirii, ci constituie nucleul acesteia, preambul şi rezultat totodată. Faţă de botez, credinţa nu va fi deci o condiţie externă, prealabilă, formală, ci va constitui esenţa însăşi a botezului, conferind rânduielilor întreaga lor substanţă şi semnificaţie.

Realitatea şi permanenţa credinţei erau deja amintite în chip simbolic de ungerea dinainte de botez. Nu pot decât să indic aici lucrările lui G. Kretschmar şi ale Pr. I. de la Potterie, care au arătat în ce mod Noul Testament, iudeo-creştinismul şi tradiţia siriană legau naşterea credinţei şi a cunoaşterii duhovniceşti de o ungere fie figurativă, în Noul Testament (II Cor. 1, 21; I Ioan 2, 20 şi 27), fie rituală, în liturghia baptismală a Bisericii[10]:

„Ungerea este credinţa în Hristos (...) După ce am fost unşi, adică după ce am început să credem în Hristos, trebuie să trecem la

9. Cf. despre botezul întru credinţă studiul Pr. B. Bobrinskoy, „Le Mystère pascal du baptême", în *Baptême, sacrement d'unité,* Paris, 1971, îndeosebi pag. 125-129.

10. G. Kretschmar, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche", în *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes,* Kassel-Wilhennshohe, 1964, I. De la Potterie, „L'onction du chrétien par la foi", în *Biblica,* 40, (1959) 12-69.

a primi spre mâncare Trupul lui Hristos"[11]. „Prin credința în Treime, se cântă într-un imn al Bisericii siriene, în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, sunteți unși, miei duhovnicești, astfel ca din apă să vă îmbrăcați cu mantia slavei"[12].

De asemenea, Cardinalul Daniélou a lărgit tema ungerii dinainte de botez ca dar al credinței, referindu-se la Grigorie de Nyssa și la tradiția alexandrină[13]. Astfel, mărturisirea de credință aparține esenței însăși a botezului și se exprimă prin ansamblul desfășurării rituale.

Sfântul Vasile al Cezareii spunea că „mărturisirea de credință este conformă cu botezul"[14], iar „credința și botezul, aceste două moduri ale mântuirii, sunt legate întreolaltă și nedespărțite, căci, în timp ce credința se desăvârșește în botez, botezul se întemeiază pe credință; amândouă își trag desăvârșirea de la aceleași Nume (divine). Așa cum crezi în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, așa ești și botezat în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"[15].

Credință treimică și botez treimic, o realitate unică în cult, în experiența duhovnicească a primelor generații creștine, a celor care se numeau reciproc „credincioși" și „creștini".

Credința baptismală este deci mai mult decât o atitudine subiectivă și individuală a catehumenului. Simbolul de credință pe care îl „primește" la începutul pregătirii sale, în momentul înscrierii sale în registrele „postulanților", și pe care va trebui să-l „redea", adică să-l rostească în public în mărturi-

11. Citat de P. Nautin, în *Homélies pascales,* SC, 36, Paris, 1953, p. 78, n.1 și p. 84, n.1.

12. Citat de Pr. P .Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche,* Paris, 1971, pl. 32 (PS XXVII), p. 289.

13. J. Daniélou, „Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse", în *Recherches de Science Religieuse,* 56 (1968), 177-198.

14. *De Spiritu Sancto,* cap. 27, PG 32, 193; trad. fr. SC 17 bis, p. 489; trad. rom. PSB 12 p. 81.

15. *Ibid.,* cap. 12, PG 32, 117; trad. fr. SC 17 bis, p. 347; trad. rom. PSB 12, p. 43.

sirea de credinţă solemnă din noaptea de Paşti, această credinţă nu-i aparţine, ci este credinţa proprie Bisericii, temeiul oricărui edificiu creştin şi eclezial.

Credinţa treimică îl introduce pe catehumen în comunitatea eclezială, creează din nou şi perpetuează Biserica, întrucât Treimea Se revelează în Biserică, iar Biserica îşi află existenţa în Treime, căci în Treime ea „trăieşte, se mişcă, dăinuie". Teologia ortodoxă este foarte sensibilă la această ontologie treimică a Bisericii, la faptul că Biserica trăieşte după chipul Treimii şi că aceeaşi dragoste care revelează fiinţa negrăită şi veşnică a lui Dumnezeu constiuie taina ultimă a Bisericii. Euharistia este în acelaşi timp şi venirea Împărăţiei Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh la care accedem prin botezul treimic, şi locul în care Biserica se manifestă şi se reînnoieşte. Botezul este deci, în acelaşi timp, uşa vieţii celei noi, darul Duhului, izvorul harului treimic şi poartă a Bisericii, locul în care botezul se săvîrşeşte.

Dacă, aşa cum scrie Pr. Camelot, „botezul este taina credinţei, Biserica, „stâlp şi temelie a adevărului" (I Tim 3,15), este lăcaşul adevăratei credinţe. Credinţă şi Biserică, Biserică şi botez sunt strâns legate"[16]. Deci, în deplina participare la Euharistie, taină a adunării ecleziale prin excelenţă, îşi va afla botezul punctul său culminant, iar credinţa însăşi se va hrăni din aceasta.

SIMBOLUL DE CREDINŢĂ ŞI EUHARISTIA

Când trecem la a doua etapă a iniţierii baptismale, adică la celebrarea Euharistiei, ne găsim în faţa aceleiaşi probleme, a locului simbolului de credinţă în liturghia euharistică şi a semnificaţiei sale.

Pare atestat în mod cert că rostirea simbolului niceo-constantinopolitan a fost introdusă în mod permanent în cele-

16. Pr. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, Paris, 1963, p. 73.

brarea euharistică, între sărutarea păcii și anafora, la începutul secolul al VI-lea, de către patriarhul Timotei al Constantinopolului (simpatizant al monofizismului, *n.tr.*), ca ripostă dată lui Macedonie (ortodox, *n.tr.*) și susținătorilor Sinodului de la Calcedon. Teodor Citețul, care scrie către anul 550, ne arată că „Timotei a decretat că simbolul celor 318 Părinți va fi rostit de acum înainte la fiecare sinaxă. A făcut aceasta din aversiune față de Macedonie, ca și cum acesta ar fi disprețuit acest simbol. Înainte, nu era rostit decât o dată pe an, în Joia Mare, când episcopul îi catehiza pe candidații la botez"[17]. „Nimic nu ne face să punem la îndoială această afirmație, scrie Dom B. Capelle. Faptul raportat era aproape contemporan, iar Teodor este un istoric serios. Situațiile și sentimentele pe care i le atribuie lui Timotei sunt reale, patriarhul detesta opera lui Macedonie, predecesorul său ortodox. Acesta primise simbolul de la Calcedon, detestat de monofiziți care, înarmându-se cu o declarație sinodală, susțineau că resping orice nouă formulă care ar adăuga ceva vechilor simboluri. Deci, în opinia lui Timotei, Macedonie „disprețuise simbolul celor 318 Părinți". Ca reacție la aceasta, hotărârea de a se rosti vechea *Pistis* niceo-constantinopolitană în plină sinaxă euharistică reprezenta o ripostă, poate definitivă, dată Calcedonului. Această rostire a fost astfel introdusă și stabilită după sărutarea păcii, înainte de anaforă"[18].

Vreo 60 de ani mai târziu, citirea aceluiași simbol este introdusă în liturghia euharistică din Spania, dar înainte de „Tatăl nostru", astfel încât, „înainte de a primi Trupul și Sângele Domnului, inimile să fie curățite prin credință"[19]. Spania

17. PG 86, col. 1,202.

18. Dom B. Capelle, L'introduction du symbole à la messe, în *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Antiquité, Museum Lessianum, Secția istorică nr. 13, Gembloux, 1951, p. 1004.

19. Mansi, t. IX, 993.

este curând urmată de Irlanda, apoi de Imperiul Franc, la Aix-la-Chapelle, în secolul al VIII-lea.

Să revenim acum la originile Euharistiei. Lipsa simbolului de credinţă din celebrarea euharistică primară nu pune câtuşi de puţin sub semnul întrebării caracterul de mărturisire de credinţă al liturghiei primare. Să amintim concluziile fundamentale ale Pr. Hamman[20]: pe baza studierii liturghiei euharistice atestate de Iustin Martirul şi a formulelor celebrării euharistice din Constituţiile apostolice, Pr. Hamman stabileşte un paralelism riguros între mărturisirea de credinţă baptismală şi rugăciunea euharistică, cu o uimitoare similitudine verbală a formulelor înseşi. Nu pot reveni acum asupra detaliilor acestui studiu, în care Pr. Hamman extinde concluziile şi la celelalte vechi anaforale.

Studiul anaforalei bizantine a Sfântul Vasile al Cezareii[21] sau a Sfântului Ioan Gură de Aur[22] confirmă din plin intenţia doctrinară a celor care au redactat aceste liturghii, care poartă amprenta preocupărilor dogmatice ale epocii lor.

Pentru un creştin modern care studiază aceste liturghii bizantine, analogia dintre structura şi conţinutul rugăciunilor euharistice, pe de o parte, şi simbolul de credinţă, pe de altă parte, este izbitoare. Să remarcăm structura treimică comună, partea hristologică şi soteriologică care constituie fără îndoială nucleul dezvoltării treimice progresive. Să nu uităm nici articolul pnevmatologic şi eclezial, care a fost împărţit în două în simbol, prin adăugarea, la Sinodul de la Constantinopol, a părţii pnevmatologice. Pr. Nautin a arătat legătura organică dintre mărturisirea Sfântului Duh şi Biserică, vizibilă în mod special în Simbolul

20. *Op. cit.*, p. 842.

21. Cf. B. Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de St. Basile", în *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol. II, Paris, 1970, p.197-240.

22. G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, Münster, 1973. Cf. şi J. Daniélou, *Introduction à St. Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, Paris, 1970, p.10-63.

roman al Apostolilor, în interogațiile de la botez și în epicleza euharistică din *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit[23].

În sfârșit, partea post-epicletică a anaforalelor, cuprinzând *pomenirea* sfinților, mijlocirea pentru cei răposați și pentru cei vii, marea mijlocire a Bisericii sobornicești, care-și dobândește întreaga amploare în Constituțiile apostolice sau în Liturghia bizantină a Sfântului Vasile - toate acestea dau o remarcabilă extindere mărturisirii de credință a simbolului baptismal în Biserica Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească.

Aceste paralelisme și analogii subliniază cu claritate funcția doctrinară și pedagogică a liturghiei euharistice primare, ca loc privilegiat al învățăturii și al mărturisirii de credință eclesiale. Rostirea anaforalei cu voce tare de către preot era încă generalizată[24]. Ne putem întreba, de altfel, împreună cu J. Jungmann, dacă introducerea simbolului de credință în liturghia euharistică la începutul secolului al VI-lea nu a coincis cumva cu practica din ce în ce mai răspândită a rostirii în taină a rugăciunii anaforalei; funcția pedagogică explicită a anaforalei fiind diminuată, a fost în mod spontan transferată asupra simbolului de credință[25].

Se impune să tragem o concluzie în urma tuturor acestor asocieri. Ceea ce am constatat despre botez se poate repeta pentru Euharistie: mărturisirea de credință nu este exterioară acțiunii sacramentale, ci constituie esența acesteia, nucleul, dinamismul intern. Rugăciunea de mulțumire a Bisericii pentru binefacerile lui Dumnezeu în istorie este un eveniment fundamental al Bisericii, prin care se exprimă identitatea sa profundă

23. Pr. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair*, Paris, 1947. Cf. și J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1969, p. 238-239.,

24. Cf. P. Trembelas, „L'audition de l'anaphore eucharistique par le peuple", în *L'Eglise et les Eglises*, vol. II, Chevetogne, 1955, p. 207-220.

25. J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. II, Paris, 1952, p. 233-246.

şi permanentă. „Porunca lui Hristos: „Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea", scrie Pr. Hamman, face din această celebrare o vestire şi o mărturisire de credinţă a erei mântuirii şi a noului legământ, care se întinde până la întoarcerea Domnului"[26].

COMENTARII LITURGICE ALE SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Identitatea lăuntrică a mărturisirii de credinţă şi a Euharistiei ca rugăciune de mulţumire este confirmată în chipul cel mai strălucit de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scholia sa la capitolul 3 al *Ierarhiei Bisericeşti* a Areopagitului pare a identifica, în opinia Pr. R. Bornert[27], la care mă raliez, „cântarea universală de laudă" sau „cântarea ierarhică de mulţumire" (sau „simbolul adorării"), care urmează la Areopagit după sărutarea păcii, cu însuşi simbolul de credinţă[28].

Interpretarea dată de Sfântul Maxim acestor texte areopagitice este interesantă chiar pentru datarea *Corpus*-ului, dar nu despre aceasta este vorba aici. Pentru a încheia acest studiu, aş dori să citez în mod deosebit un scurt pasaj din *Mystagogia* Sfântului Maxim. În capitolul 18 al *Mystagogiei*, scrisă între 628 şi 638[29], Sfântul Maxim enumeră riturile euharistice, în perspectiva unei lecturi eshatologice a liturghiei.

Ieşirea cu darurile este urmată de sărutarea păcii şi de rostirea simbolului de credinţă, apoi, *Mystagogia* trece direct

26. *Op .cit.*, p. 837.

27. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Paris, 1986, p.102-103.

28. PG 4, col. 136D si 144B.

29. Potrivit A. Riou, *L'Eglise et le monde selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 170-171. Pr. R. Bornert (*op. cit.*, p. 86) urmându-l pe Pr. Sherwood, situează cu mai multă precizie *Mystagogia* în jurul anilor 628-630.

la cântarea "Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot" *(Sanctus)* și la Rugăciunea Domnească, fără nici o aluzie la anafora. Iată textul respectiv:

„Mărturisirea comună a dumnezeiescului simbol de credință prefigurează Euharistia mistică ce se va săvârși în veacul ce va să fie pentru logoii și modurile paradoxale ale Preaînțeleptei Pronii dumnezeiești pentru noi. Prin ea se arată recunoscători pentru binefacerile dumnezeiești cei vrednici, care, în afara ei, nu au alt mijloc de a dărui ceva la rândul lor pentru nenumăratele binefaceri dumnezeiești față de ei"[30].

Alte trei pasaje din capitolele 23 și 24 din aceeași lucrare confirmă formularea precedentă, potrivit căreia „rostirea simbolului arată mulțumirea pentru modurile mântuirii noastre"[31].

În aceste texte, izbitoare este interpretarea euharistică a simbolului de credință, întărită, paradoxal, de deplina tăcere a Sfântului Maxim cu privire la anaforaua însăși.

Mărturisirea comună a simbolului de credință prefigurează, pentru Sfântul Maxim, Euharistia mistică ce se va săvârși în veacul ce va să fie. În pasajele menționate, mărturisirea simbolului de credință este legată de rugăciunea de mulțumire. Aceasta își află plenitudinea în veacul ce va să fie și are ca obiect modurile *(logoi kai tropoi)* iconomiei mântuirii noastre.

Menționarea de către Sfântul Maxim a mărturisirii simbolului de credință este deci suficientă pentru a evoca caracterul de mulțumire al Tainei. Conținutul și funcția acestor două rugăciuni este aceeași: orientarea Bisericii către lauda neîncetată și către împărtășirea negrăită din ospățul treimic.

30. *Myst.*, cap. 18, PG 91, 696AB.
31. *Myst.*, cap. 23, col. 700 C; cap. 24, col. 704C si 708C-709A.

CONCLUZIE

Mărturisirea de credinţă exprimată în taina botezului prin întreita interogaţie şi afundare îl face pe cel botezat să se nască din nou întru Sfânta Treime. Odată introdus în comunitatea eclezială, ea însăşi manifestare şi vestire a Împărăţiei treimice, mărturisirea de credinţă continuă în coliturghisirea rugăciunii de mulţumire a Bisericii pentru mântuirea lumii şi culminează cu împărtăşirea din ospăţul Tatălui, încă de acum, încă de aici: „Am văzut lumina cea adevărată - vesteşte această cântare cincizecimică pe care Biserica Ortodoxă o intonează după fiecare celebrare euharistică -, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărat, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi".

Mărturisirea de credinţă treimică a Bisericii regăseşte astfel întreaga plenitudine a laudei şi a rugăciunii de mulţumire a Bisericii către dumnezeiasca Treime, pentru mântuirea lumii. Această mărturisire de credinţă este, pe de altă parte, expresia belşugului de har, de dragoste şi de comuniune al Sfintei Treimi, care se revarsă, prin Biserică, peste lume; binecuvântare reciprocă a lui Dumnezeu şi a oamenilor; angajare a credinţei, a fidelităţii reciproce de nezdruncinat în legământul cel nou şi veşnic.

„Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi şi Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri" (Mat. 10, 32). Descoperim în acest cuvânt al Mântuitorului amploarea de nebănuit a deplinei mărturisiri de credinţă şi a desăvârşitei laude, care merg până la suprema jertfă, a înseşi vieţii noastre.

VIII

SFÂNTUL VASILE CEL MARE ŞI APROFUNDAREA TEOLOGIEI ÎN SECOLUL AL IV-LEA

Activitatea sa pastorală

Cu mai bine de un an în urmă (în 1979, *n.tr.*), am sărbătorit al 16-lea centenar al Sfântului Vasile al Cezareii, adormit întru Domnul la 1 ianuarie 379, la vârsta de doar 50 de ani. Episcop la 40 de ani, după 20 de ani de peregrinări eremitice şi apoi de preoţie, Sfântul Vasile desfăşoară în aceşti zece ani ai episcopatului său o activitate uimitoare pentru un om cu o sănătate şubredă, care deseori îl face „să sufere mai mult decât este obişnuit"[1]. „La noi, scria el în 375, bolile urmează bolilor (...) rugaţi-vă ca Domnul să mă izbăvească de povara acestui trup"[2].

De pe urma perioadei timpurii a experienţei sale monastice şi eremitice, Sfântul Vasile avea să păstreze, până la sfârşitul zilelor sale, un mod de viaţă ascetic, pe care prietenul său Grigorie de Nazianz îl descrie în elogiul funebru adus marelui dascăl capadocian: „o singură cămaşă, o singură haină, culcuşul pe pământul gol, privegheri"[3].

Mă voi mărgini aici la cercetarea perioadei episcopale a vieţii sale, care ne este bine cunoscută din bogata corespondenţă care a ajuns până la noi. Remarcabilă activitate socială într-o ţară devastată în mod regulat de foamete, dezbinată de inegalităţile de clasă, de egoismul celor avuţi: „Îţi priveşti au-

1. *Ep. 94; cf. Ep. 199.*
2. *Ep. 200.*
3. *Eloge,* 61,3.

rul şi n-ai ochi pentru fraţii tăi. Cunoşti toate felurile de monezi şi ştii să le deosebeşti pe cele bune de cele false, dar pe fratele tău aflat în nevoie nici nu-l bagi în seamă"[4]. Şi citatele de acest fel sunt numeroase.

Caritate înflăcărată şi curajoasă, care-l face pe Sfântul Vasile să nu se teamă să înfrunte autoritatea unui prefect şi să-i dispreţuiască ameninţările, simţ al echilibrului şi al măsurii pe care-l aflăm şi în Regulile sale monahale, îndreptate în întregime spre căutarea lui Dumnezeu, spre odihna în El, prin curăţirea inimii şi a simţurilor. Viaţa în comun a frăţiei monastice sau cenobitice i se pare de preferat faţă de eremitismul singuratic, periculos pentru cei fără experienţă. Comunitatea fraţilor este după chipul celei a Bisericii şi „în viaţa de obşte, fiecăruia şi tuturor se dăruieşte însăşi puterea Sfântului Duh"[5].

Lupta pentru credinţă

Să ne oprim acum asupra aspectului doctrinar al scurtei, dar densei sale arhipăstoriri. În 370, este înălţat la rangul de episcop al Cezareii, metropola glorioasei provincii a Capadociei, la răspântia marilor regiuni creştine - Pont, Armenia, Cilicia, iar în sud, Siria Apuseană, cu Antiohia şi Siria Răsăriteană, sau Osroene, cu Edesa, Nisibe - patria Sfântului Efrem.

O dată cu Sinodul de la Niceea, din 325, conflictul arian sfâşie Biserica, iar recenta schismă a episcopilor Antiohiei o dezbină şi o slăbeşte. Instalat la Cezareea, Sfântul Vasile îşi desfăşoară slujirea episcopală ca pe o slujire a unităţii şi a adevărului. Resimte până în adâncul fiinţei sale şocul asalturilor repetate şi violente ale adversarilor săi împotriva Bisericii înseşi, deplângându-le cu amărăciune: „Această agitaţie a Bisericilor nu este mai rea decât orice furtună pe mare? Biserici

4. *Hom. 6. Contre la richesse.*
5. *Grandes Règles, 7.*

întregi au pierit lovindu-se de capcanele ereticilor ca de nişte stânci (...) Iubirea s-a răcit peste tot, buna înţelegere a dispărut, iar armoniei i s-a uitat până şi numele... Un întuneric apăsător şi sumbru s-a aşternut peste Biserici"[6].

Episcopatul Sfântului Vasile coincide cu redeşteptarea ereziei ariene într-o nouă formă, erezia pnevmatomahilor, care negau dumnezeirea Sfântului Duh. Încă din 360, în Egipt, Sfântul Atanasie combate această erezie în faimoasele sale *Scrisori către Serapion.* Anul 375 apare ca momentul de virulenţă maximă, care duce la ruptura dintre Sfântul Vasile şi Eustaţie al Sevastei, prietenul şi tovarăşul său din tinereţe. Atunci îşi va alcătui Sfântul Vasile renumitul său *Tratat despre Sfântul Duh,* care ne interesează aici, lucrare ocazională şi combativă, care avea să întrunească adeziunea întregului episcopat capadocian şi să fie aprobată de Sinodul de la Calcedon (451)[7].

Seninătatea teologică şi duhovnicească a acestui *Tratat* nu ascunde întrutotul atmosfera irespirabilă a luptelor interne, a capcanelor, a persecuţiilor şi exilului la care sunt supuşi episcopii fideli credinţei de la Niceea, a pericolului schismelor şi a progresului ereziei. Toate acestea îl constrâng pe Sfântul Vasile să ia pana şi să ţină piept cu o duritate şi o fermitate nebănuite la o natură atât de firavă, atunci când se face „pentru unii zid puternic şi redută, pentru alţii, secure tăind în stâncă şi foc aprins printre mărăcini".

Înnoirea liturgică

Şi totuşi, nu despre imaginea Sfântului Vasile aş vrea să vorbesc aici. „Dacă am căuta să desluşim marile direcţii ale gândirii teologice şi mistice ale Sfântului Vasile, scrie Dom

6. *De Spiritu Sancto,* XXX; trad. rom. PSB 12, p. 90-92.

7. *Cf.* B. Pruche, introducere la *Tratatul* Sfântului Vasile *despre Sfântul Duh,* SC 17 bis, Paris, 1968, p. 53.

Miquel, abate de Ligugé, am deosebi trei etape: minunarea, neräspândirea, adică unitatea lăuntrică a inimii în luarea aminte de sine și în aducerea aminte de Dumnezeu și, în sfârșit, trăirea certitudinii"[8]. Acestea sunt componentele cele mai de seamă ale personalității sale, care transpar din opera sa teologică și pastorală. Iată și ilustrarea lor, după mărturia postumă a prietenului său Grigorie de Nazianz: „La 5 septembrie, se săvârșea în fiecare an, în chipul cel mai solemn, pomenirea Sfântului Evpsihi și a tovarășilor săi, martirizați în urmă cu 15 ani, în timpul domniei împăratului Iulian Apostatul (decedat la anul 363). Ca de obicei, Sfântul Vasile săvârșește slujba, înconjurat de episcopii provinciei și de clerul local. Cântarea, asemenea unui bubuit de tunet, surprinde auzul, marea credincioșilor și minunata ordine, mai curând îngerească decât omenească, care domnește în jurul altarului și în preajmă, atrage privirea... Vasile stă drept în fața poporului, asemenea lui Samuel din Scripturi: trupul, ochii, gândul, nemișcat, stâlp legat, dacă putem spune așa, de Dumnezeu și de altar. Cei care îl înconjoară stau în picioare, cu teamă și respect; priveliște neobișnuită, care nu se aseamănă cu nimic..."[9] Corul a încetat să mai cânte și, într-o tăcere deplină, se înalță acum, puternic și limpede, glasul episcopului Cezareii, spre slava dumnezeieștii Treimi, într-o scurtă doxologie: „Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh"[10]. Cântarea reîncepe, apoi glasul episcopului răsună iarăși pentru a slăvi Treimea, de această dată într-o formă nouă, până atunci nefolosită: „Slavă Tatălui, *și* Fiului, *și* Sfântului Duh".

8. „Notre Père Saint Basile", *Lettre de Ligugé*, nr. 193, 1979. p. 18.

9. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Disc.*, 43,52,2.

10. Aceasta este doxologia tradițională a Bisericii vechi, adresată Tatălui, prin mijlocirea Fiului, cu puterea Duhului Dumnezeiesc. Aceasta este mișcarea Euharistiilor din vechime până astăzi. Scena în ansamblu este relatată de B. Pruche, *op. cit.*, introd., p. 41-42.

Răsunetul acestei inovaţii a fost mare. Sfântul Vasile a fost atacat cu violenţă, de numeroşii săi duşmani, unii de dreapta, alţii de stânga, care l-au învinuit că introduce cuvinte noi în cult. Adversarii săi de dreapta erau adepţii înfocaţi ai unei ortodoxii stricte, care-i reproşau timiditatea şi rezerva faţă de eretici; este vorba de o adevărată problemă, delicată şi actuală, a „iconomiei doctrinale" a Sfântului Vasile, adică a unei atitudini care îmbina fermitatea mărturisirii treimice cu voinţa de a trece sub tăcere în public termenii contestaţi, precum „dumnezeirea" Sfântului Duh sau „deofiinţimea" Sa cu Tatăl şi cu Fiul. Obiectul *Tratatului despre Sfântul Duh* va fi tocmai de a justifica ceea ce părea o inovaţie şi de a arăta că, de fapt, Sfântul Vasile regăseşte vechea tradiţie.

Cât priveşte adversarii de stânga, pnevmatomahii, noua doxologie le-a dat prilejul să-şi reînnoiască reproşurile adresate episcopului Cezareii cum că face inovaţii în cultul liturgic tradiţional şi tulbură conştiinţa credincioşilor. În *Tratatul despre Sfântul Duh,* Sfântul Vasile îşi propune tocmai să justifice ceea ce putea părea o inovaţie, printr-o riguroasă argumentaţie privind înţelesul cuvintelor, al prepoziţiilor gramaticale *din, prin, în.* Cu o logică şi o măiestrie fără cusur, el se ridică şi-i ridică şi pe cititori de la nivelul gramatical şi literar la înţelesul teologic şi la vederea duhovnicească a rolului propriu al Duhului în lucrarea de mântuire desfăşurată de Sfânta Treime în lume.

Fără a intra în detalii şi în rigoarea tehnicii şi dialecticii Sfântului Vasile, format în tinereţe la şcoala sofiştilor atenieni, vom încerca să desprindem din această lucrare ceea ce ne este necesar pentru a-i înţelege învăţătura şi mesajul.

Doxologia tradiţională

Prima doxologie rostită de Sfântul Vasile - „Slavă Tatălui *prin* Fiul *în* Sfântul Duh" - poate fi numită o doxologie „iconomică", în sensul că exprimă, de altfel în chip admirabil, miş-

carea însăşi a iconomiei treimice a mântuirii şi a laudei treimice, care se înalţă de la făptură către Tatăl în suflarea şi puterea Duhului de viaţă dătător prin mijlocirea unică şi necesară a Fiului celui veşnic, Hristos Iisus. Pentru a înţelege şi mai bine dinamismul ascensional al acestei doxologii, s-ar putea inversa termenii şi spune: „Slavă în Sfântul Duh, prin Fiul, Tatălui". Aceasta este mişcarea esenţială a rugăciunii bisericeşti, unanim atestată de marea tradiţie liturgică din vechime şi de rugăciunile euharistice bizantine.

La originile înseşi ale teologiei creştine, Sfântul Irineu, episcop şi martir din Lyon din secolul al II-lea, este un martor privilegiat al acestei ascensiuni treimice: „preoţii, urmaşi ai Apostolilor, descriu calea celor mântuiţi şi treptele înălţării lor: prin Duhul, se înalţă la Fiul şi prin Fiul la Tatăl, iar Fiul încredinţează în cele din urmă Tatălui lucrarea Sa, după cum a spus Apostolul (I Cor. 15, 24)"[11].

Această mişcare ascensională a urcuşului duhovnicesc şi a laudei treimice nu contrazice, desigur, mişcarea inversă, mişcare de coborâre, de întrupare a Dragostei dumnezeieşti care vine de la Tatăl, este manifestată de Fiul şi împărtăşită de Duhul Sfânt. În prima mişcare, Duhul Sfânt Se află la originea mişcării dumnezeieşti, care lucrează dinlăuntrul omului, trezindu-l la Dumnezeu, şi care lucrează dinlăuntrul istoriei omenirii, al Vechiului Testament, declanşând îndelungatul drum al martorilor, care culminează cu venirea Domnului Iisus Care ni-L arată pe Tatăl şi ne introduce în intimitatea Acestuia. A doua mişcare este cea a revelaţiei treimice, în care Duhul Sfânt apare drept ţinta şi plenitudinea lucrării dumnezeieşti. Aici, Cincizecimea este scopul Întrupării. *„Foc am venit să arunc pe pământ"* (Luc. 12, 49).

11. *Contre les hérésies*, V, 36, 2; cf. IV, 20,5; a se vedea J.Daniélou, *Le II-e siècle*, curs la Institutul Catolic, Paris, 1954, p.133-34.

Să ne întoarcem la Sfântul Vasile. Regăsim la el cele două mişcări ale harului treimic: „Drumul cunoaşterii lui Dumnezeu porneşte *de la* Duhul cel unul, *prin* Fiul cel unul, *la* Tatăl cel unul. Şi invers, bunătatea, sfinţenia şi demnitatea împărătească pornesc *de la* Tatăl, *prin* Fiul cel unul şi ajung *la* Duhul"[12].

Din gândirea Sfântului Vasile reiese limpede că darul Duhului este condiţia prealabilă pentru a contempla Cuvântul, El Însuşi Chip al Tatălui. Acestă lucrare a Duhului nu este însă exterioară omului, ci descoperirea lui Dumnezeu se înfăptuieşte în adâncul fiinţei sale: „Pe când, ajutaţi de o putere iluminatoare (adică de Duhul), contemplăm frumuseţea Chipului lui Dumnezeu Celui nevăzut (adică Fiul) şi de la Aceasta ne ridicăm la înfăţişarea negrăită a Arhetipului (adică Tatăl), Duhul cunoaşterii este undeva de faţă. El dă (...) puterea de a contempla chipul (...) nu le arată dinafară chipul, ci îi conduce să-L cunoască în El"[13]. Lucrare întrutotul lăuntrică a Duhului dumnezeiesc, în sufletul mereu curăţit; de asemenea şi în sufletul păcătoşilor, dar „nu rămâne în cei care resping cu uşurinţă harul pe care l-au primit"[14].

Sfântul Vasile exprimă această interioritate a Duhului printr-o imagine spaţială: „Duhul este numit adesea „loc" *(chôra)* al celor care se sfinţesc"[15], adăugând apoi că Duhul Sfânt este cu adevărat „locul propriu pentru o veritabilă adorare" şi citând în acest sens Scriptura: *„Ia seama să nu aduci arderile de tot ale tale în orice loc, ci în locul pe care îl va alege Domnul Dumnezeul tău"* (*Cf.* Deut. XII, 13-14). „Care este deci holocaustul spiritual? Este jertfa de laudă. În care loc o aducem? În *locul* Duhului, aşa cum spune Domnul: *„adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în Duh şi adevăr"* (Ioan 4, 23)... Duhul este

12. *De Spiritu Sancto,* XVIII, 47; trad. rom PSB 12, p.62.
13. *Ibid.,* XVIII, 47; trad. rom. cit. p. 62.
14. *Ibid.,* XXVI, 61; trad. rom. cit. p. 76.
15. *Ibid.,* XXVI, 62; trad. rom. cit. p. 76.

cu adevărat locul sfinţilor, iar sfinţii sunt locul potrivit pentru Duhul, pentru că se oferă ca locuinţă lui Dumnezeu şi devin templul Lui"[16].

La sfârşitul acestui lung şi frumos capitol, care ar trebui citat în întregime, Sfântul Vasile conchide că în afara Duhului nu te poţi închina Tatălui şi Fiului: „Este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului"[17].

Pe parcursul acestei controverse ariene şi pnevmatomahe, s-a vădit că această doxologie „iconomică" (Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh) nu era de ajuns pentru a exprima plinătatea credinţei ortodoxe, dat fiind că era acceptată şi de către eretici, care chiar o foloseau pentru a afirma că doar Tatălui I se cuvine închinare şi laudă şi că doar El este izvorul sfinţeniei. Potrivit acestora, Fiul şi Duhul nu sunt decât mijlocitorii creaţi ai acestei duble relaţii dintre Dumnezeu şi oameni.

Urmările inovaţiei Sfântului Vasile

În acest punct se situează inovaţia Sfântului Vasile, care va avea urmări atât de importante pentru întreaga evoluţie ulterioară a evlaviei şi a teologiei treimice.

În capitolele cele mai dense şi mai importante ale *Tratatului despre Sfântul Duh*, cap. 9, 18 şi 26, Sfântul Vasile arată mai întâi că Duhul este „o fire spirituală, cu putere nelimitată (...) către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfinţenie (...) Desăvârşitor al altora, El nu duce lipsă de nimic (...) este în întregime (...) cauza sfinţeniei"[18]. De aici decurg două afirmaţii teologice esenţiale şi caracteristice pentru opera Sfântului Vasile:

1) Episcopul Cezareii afirmă mai întâi de toate, cu tărie, deplina comuniune *(koinonia)* a Duhului cu Tatăl şi cu Fiul.

16. *Ibid.*, XXVI, 62; trad. rom. cit. p. 77.
17. *Ibid.*, XXVI, 64; trad. rom. cit. p. 78.
18. *Ibid.*, IX, 23; trad. rom. cit. p. 38-39.

Această comuniune este diferită de cea pe care Duhul o acordă făpturilor (îngerilor sau oamenilor). Termenul este acelaşi, căci şi făptura este chemată să se împărtăşească de viaţa dumnezeiască în Duhul Sfânt. Dar, spre deosebire de aceasta, comuniunea Duhului Însuşi cu Tatăl şi cu Fiul nu este parţială, ci totală, deplină, ţinând de însăşi firea Duhului[19]. „Duhul are nume comune *(koina)* cu Tatăl şi cu Fiul în virtutea participării la aceeaşi fire"[20]. „Superioritatea firii Duhului iese în evidenţă (...) din faptul că are aceleaşi denumiri şi este părtaş la lucrările Tatălui şi ale Fiului".

2) O a doua afirmaţie pe care Sfântul Vasile o dezvoltă şi care-l duce la înnoirea liturgică de care vorbeam este cea a egalităţii de cinstire şi de închinare a Sfântului Duh cu Tatăl şi cu Fiul. Desigur, „când ne referim la harul care lucrează în cei care l-au primit, zicem că Duhul este în noi. Dar doxologia pe care o aducem „în Duhul" nu dă mărturie despre slava Lui, ci despre slăbiciunile noastre, prin aceasta arătăm că singuri nu suntem capabili nici laudă să aducem, că puterea noastră vine de la Duhul Sfânt"[21]. Dar, remarcă Sfântul Vasile, „când avem în vedere slava personală a Duhului, Îl considerăm cu Tatăl şi cu Fiul" *(ibid)*. „Despre făpturi se spune de mai multe ori şi în mai multe chipuri că au pe Duhul în ele; însă vorbind despre Tatăl şi despre Fiul, este mai cucernic a zice că Duhul „coexistă" cu Ei (...) Astfel, acolo unde unitatea este proprie, naturală şi de nedespărţit, se foloseşte mai corect prefixul *cu* pentru că sugerează ideea de unire inseparabilă. Însă acolo unde harul Duhului poate să vină, dar să şi dispară, pe bună dreptate se foloseşte verbul „a exista în"[22].

19. Cf. B. Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile", în *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Paris, 1970, îndeosebi p. 222-231; acelaşi articol în *Verbum Caro* 89 (1969), îndeosebi pp.16-21.

20. *De Spiritu Sancto*, XIX, 48; trad. rom. cit. p. 63.

21. *Ibid.*, XXII, 53; trad. rom. p. 68.

22. *Ibid.*, XXVI, 63; trad. rom. cit. p. 78.

Astfel justifică Sfântul Vasile adoptarea noii formule „Slavă Tatălui *cu* Fiul şi *cu* Sfântul Duh". Amândouă formulele sunt legitime, aminteşte el în permanenţă, dar una („în") arată ceea ce este în noi, iar cealaltă („cu") arată comuniunea şi cinstirea Sa împreună cu Dumnezeu. „Astfel, aducem slavă lui Dumnezeu "în Duhul" şi „împreună cu Duhul."[23] Şi, în sfârşit, arată că a spune „Slavă Tatălui cu Fiul şi cu Sfântul Duh" este acelaşi lucru cu a spune „Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh". După Sfântul Vasile, noua doxologie va deveni la rândul său tradiţională şi va înlocui în Răsărit doxologia numită „iconomică".

Uneori, parcă te încearcă o oarecare nostalgie după vechea formulă, care scotea mai bine în relief dinamismul lăuntric şi personal al Treimii în lucrarea mântuirii, la care fiecare Persoană cooperează după modul care îi este propriu. Dar doxologia aşa-zis „egalitară" subliniază mai bine, în faţa ereziei ariene, egalitatea de cinstire şi de fire a persoanelor Treimii şi ne introduce într-o adevărată mistică şi evlavie treimică, unul din principalii artizani ai acesteia fiind Sfântul Grigorie de Nazianz.

Urmările iconomiei Sfântului Vasile

Suntem acum în măsură să judecăm în ansamblu iconomia doctrinală a Sfântului Vasile, atât de criticată şi din dreapta şi din stânga. Desigur, Sfântul Vasile evită alăturarea termenilor „Dumnezeu" şi „de-o-fiinţă" când vorbeşte despre Duhul Sfânt. Şi acest lucru i se va reproşa cu asprime. Prietenul său Grigorie de Nazianz nu va mai ezita să-L mărturisească pe Duhul Sfânt ca Dumnezeu[24]. „Cât timp vom mai ascunde lumina sub obroc şi vom refuza celorlalţi deplina cunoaştere a dumnezeirii Sfântului Duh?"[25]. În a 5-a sa *Cuvântare teologică*[26], el

23. *Ibid.*, XXVII, 68; trad. rom. cit. p. 77-78.
24. De ex. *Cuv.* XXXI, 8, 10; *Cuv.* XL (Pentec.), 6.
25. *Cuv.* XII,6.
26. *Cuv.* XXXI,10; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, 1993, p. 99.

afirmă limpede că Duhul Sfânt este Dumnezeu şi că este deofiinţă cu El. Dar, în cel puţin două locuri din scrierile sale, justifică prudenţa Sfântului Vasile.

1. În aceeaşi *Cuvântare teologică despre Sfântul Duh, a 5-a,* Sfântul Grigorie dezvoltă o întreagă filosofie creştină a istoriei şi a etapelor progresive ale Revelaţiei treimice. Această Revelaţie nu s-a încheiat cu Noul Testament, căci dacă acesta „ne-a arătat pe Fiul, ne-a făcut doar să străvedem dumnezeirea Duhului. Dar *acum*[27], adaugă Sfântul Grigorie, Duhul e introdus în cetate, făcându-ne mai clară arătarea Lui"[28]. Sfântul Grigorie este pe deplin conştient de solemnitatea momentului pe care îl trăieşte; el vesteşte cu mare bucurie această plinire a Revelaţiei Treimii, amintind totuşi că aceasta trebuie să fie împărtăşită treptat, pentru a nu orbi „privirea încă prea slabă cu lumina solară"[29].

2. Celălalt text al Sfântului Grigorie este extras din *Cuvântarea funebră la moartea Sfântului Vasile,* rostită la Cezareea, la 1 ianuarie 382. Sfântul Grigorie, cântăreţul Treimii, justifică aici, şi laudă chiar, rezerva Sfântului Vasile: „Ereticii pândeau orice cuvânt spus pe faţă despre dumnezeirea Duhului... Voiau să-l alunge pe Vasile din cetate şi să se facă ei stăpânii Bisericii. Însă, prin numeroase texte din Scriptură şi prin logica de nezdruncinat a raţionamentului său, el îşi reducea la tăcere adversarii, care nu-i puteau ţine piept. Vasile amâna folosirea cuvintelor directe, aşteptând momentul, şi ruga pe Duhul şi pe adevăraţii săi apărători să nu se mâhnească de prudenţa sa". „Dar - dezvăluie Grigorie o trăsătură specifică a delicateţii prietenului său - dacă cineva ar binevoi să mă recunoască drept confident al gândurilor sale, i-aş dezvălui ceea ce poate unii ştiu

27. Adică în timpul Bisericii şi de asemenea, după părerea mea, în acel sfârşit agitat al secolului al IV-lea.

28. *Cuv.* XXXI, 26; trad. rom. cit. p.112.

29. *Cuv.* XXXI, 26; trad. rom. cit. p. 112.

deja. Când, din cauza vitregiei vremurilor şi-a impus prudenţa, îmi lăsa totodată libertatea (de cuvânt) mie, pe care nimeni nu m-ar fi condamnat, nici exilat din patria mea, dat fiind renumele meu, astfel încât propovăduirea noastră comună să fie puternic exprimată prin prudenţa lui şi prin îndrăzneala mea"[30].

Un profund simţământ personal îmi spune că atitudinea Sfântului Vasile nu se poate explica prin simpla prudenţă pastorală. Geniul său teologic şi nu mai puţin tactul său duhovnicesc l-au făcut să găsească cuvintele potrivite pentru a vorbi de dumnezeirea Duhului, evitând să şocheze nu pe adversarii săi, ci pe cei timoraţi şi pe cei şovăielnici, şi situând taina Sfântului Duh în cadrul unic şi personal al lucrării Sale sfinţitoare, în mişcarea însăşi de adorare al cărei izvor şi putere este Duhul Însuşi. În deplină coerenţă cu ansamblul operei sale treimice şi cu strădania de a stabili caracteristicile proprii ipostasurilor dumnezeieşti, Sfântul Vasile a găsit, pentru a vorbi de Duhul Sfânt, cuvintele potrivite, limbajul care îi este propriu. Evitând deofiinţimea (identitatea de fiinţă), Sfântul Vasile afirmă egalitatea de cinstire *(isotimia)* şi deci de slăvire care se cuvine Duhului. De la bun început, el se situează în limbajul liturgic, cel al evlaviei şi cel al trăirii duhovniceşti. Evitând termenii ontologici proveniţi din filosofie, cum ar fi „deofiinţimea" (pe care o va folosi prietenul său Grigorie), el îşi va alcătui un limbaj propriu exprimând sensul însuşi al evlaviei ecleziale faţă de Duhul, Cel care inspiră slăvirea şi Care este El însuşi termen al închinării treimice adusă de făptură. Trebuie remarcat că Sinodul de la Constantinopol, din 381, care va reabilita definitiv dogma Sfântului Duh, va reţine termenii inspiraţi de către Sfântul Vasile: „Cred întru Duhul Sfânt, Domnul de Viaţă Făcătorul, Care din Tatăl purcede, *Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit,* Care a grăit prin prooroci".

30. *Cuv.* XLIII.

A iscat multă nedumerire reţinerea Sinodului de la Constantinopol, al cărui Simbol nu spune explicit că Duhul Sfânt este Dumnezeu şi deofiinţă, spre deosebire de Sinodul de la Niceea, care afirma ambii termeni în legătură cu Cuvântul. Ne putem gândi că, după moartea Sfântului Vasile, Biserica a recunoscut în scrierile sale nu numai o atitudine de prudenţă doctrinală sau de politică bisericească de circumstanţă, ci şi un remarcabil simţ al certitudinii teologice, pe care-l omagiază doi ani după moartea Sfântului, când dreapta credinţă avea să triumfe. Mai mult decât atât, consider că, asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul, a cărui operă teologică şi mărturisire aproape martirică au pregătit triumful Ortodoxiei la al VI-lea Sinod Ecumenic din 681, asemenea Sfântului Ioan Damaschinul, a cărui luptă teologică în apărarea sfintelor icoane a precedat al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, din 787, tot aşa strădania teologică şi eclezială a episcopului Cezareii au asigurat temeiurile proclamării dumnezeirii Sfântului Duh la Sinodul de la Constantinopol din 381.

Bilanţul operei

Câteva cuvinte acum despre bilanţul şi consecinţele ecleziale ale operei pnevmatologice a Sfântului Vasile. Acestea sunt uriaşe şi de durată, definitive chiar. De acum înainte, teologia Sfântului Duh dobândeşte un nou statut eclezial. Pornind de la Scriptură şi de la tradiţia liturgică, Sfântul Vasile justifică slăvirea Duhului în Biserică. Acesta nu mai este doar locul adorării Tatălui şi Fiului, ci *ţintă* a adorării, împreună cu Tatăl şi cu Fiul. Nu mai este doar locul sfinţirii făpturii de către Tatăl şi Fiul, ci persoană dumnezeiască, ipostas treimic neschimbabil şi desăvârşit, care conlucrează la mântuire, la sfinţire, la îndumnezeire în deplină egalitate cu Tatăl şi cu Fiul.

Avem de-a face cu o adevărată depăşire a subordinaţionismului pnevmatologic al lui Origen, a arianismului, a primejdiei reale de a subordona şi de a subjuga pe Duhul Tatălui şi Fiului.

Astfel, se elaborează o evlavie cu adevărat treimică, cu rugăciuni adresate Sfântului Duh. Sunt profund convins de originea capadociană a imnului cincizecimic „Împărate ceresc", ale cărui asemănări terminologice cu *Tratatul despre Sfântul Duh*, îndeosebi capitolul 19, sunt remarcabile.

În încheiere, aş enumera doar domeniile vieţii bisericeşti în care conştiinţa despre Duhul Sfânt capătă noi contururi. Nu caut să afirm o relaţie liniară, de la cauză la efect, a acestor domenii cu conflictul arian şi pnevmatomah, dar coincidenţa mi se pare demnă de reţinut:

1. *Cincizecimea.* Tot în această epocă, perioada pascală se diferenţiază de sărbătorirea Cincizecimii, care nu mai este doar ultima zi a marii perioade penticostale de celebrare globală a tainelor lui Hristos (Învierea, Apariţiile după Înviere, Înălţarea, aşteptarea Parusiei). Sub influenţa cultului local de la Ierusalim, se răspândeşte şi se statorniceşte în întreaga creştinătate praznicul sărbătorii Înălţării. Începând de atunci, Cincizecimea dobândeşte un conţinut mai exclusiv şi explicit, cel de pomenire a Pogorârii Sfântului Duh, fixându-i-se, totodată, odovania şi propriul otpust. Există deci, după părerea mea, un paralelism cert între evoluţia cincizecimii pascale şi locul global pe care îl ocupă Duhul, pe de o parte, şi evoluţia doxologiilor şi a evlaviei treimice, pe de altă parte. În ambele cazuri, Duhul Sfânt, puterea însăşi a Învierii Domnului (*cf.* Fapte 2, 4; 4, 8; 5, 32 etc. Rom. 1, 4; 8, 11: I Cor. 12, 3) şi a doxologiei ecleziale, devine termenul şi obiectul praznicului.

2. *Mirungerea.* În cuvântarea pe care am ţinut-o la Institutul Saint Serge, la şedinţa solemnă din 1968, cu privire la *Treime şi Botez în tradiţia siriană*, aminteam că în tradiţia siriană primară şi probabil şi în Capadocia, până la sfârşitul secolului al IV-lea, ordinea riturilor de iniţiere baptismală era: untdelemnul, apa şi pâinea, adică ungerea dinainte de botez,

afundarea şi Euharistia. În Catehezele sale baptismale recent descoperite la Athos, Sfântul Ioan Gură de Aur trece sub tăcere mirungerea care urmează botezului. Cercetările recente, îndeosebi cele ale lui Dom Bernard Botte, caută să demonstreze că mirungerea şi-a dobândit o semnificaţie proprie în contextul revenirii ereticilor la Ortodoxie, generalizându-se apoi în practica liturgică a botezului[31].

În ritualul şi cateheza sacramentală primară, ansamblul riturilor de iniţiere aveau o rezonanţă pnevmatologică, Duhul Sfânt lucrând nu numai în evenimentul hotărâtor al botezului treimic, ci şi în pregătirea catehumenală simbolizată prin ungere. Teologia primară şi apoi cea bizantină a Euharistiei este profund marcată de dimensiunea sa pnevmatologică. Stabilirea definitivă, în secolul al IV-lea, a unui rit sacramental propriu Sfântului Duh, semnificând plenitudinea şi actualitatea darului cincizecimic al Duhului („Pecetea darului Sfântului Duh"), este legată, desigur, de o conştientizare crescândă a prezenţei şi lucrării Sfântului Duh în taine şi în viaţa credincioşilor.

3. *Euharistia.* Al treilea domeniu în care progresul teologic îşi are impactul în cultul creştin este taina Euharistiei. Şi aici, Biserica, şi îndeosebi Ortodoxia bizantină, devine conştientă în mod mai clar de lucrarea sfinţitoare a Duhului Sfânt în taina euharistică. Rugăciunile epiclezei, tradiţionale până atunci, dobândesc mai mult relief în Răsărit, în timp ce în Apus se estompează, în favoarea unei doctrine a sfinţirii darurilor prin cuvintele de instituire, încă de la Fericitul Augustin *(accedit verbum ad elementum et fit sacramentum)*[32].

31. Dom B. Botte, „L'onction baptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche", în *Mélanges Lercaro,* 1967.

32. Cf. B. Bobrinskoy, „S. Augustin et l'Eucharistie", în *Parole et Pain,* 52 (1972), p. 347; „L'Esprit du Christ dans les Sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin", în *Jean Chrysostome et Augustin* (Colocviul de la Chantilly, 1974), Paris, 1975, p.247-75, îndeosebi pp. 261-272.

Pe de altă parte, Biserica Răsăriteană nu va pierde niciodată din vedere, de la Sfântul Efrem la Nicolae Cabasila, legătura vie dintre comuniunea euharistică şi Cincizecimea apostolică, actualizată în Euharistie, o Cincizecime perpetuă)[33].

Aş încheia cu aceste puncte de convergenţă, care confirmă că scurtul episcopat al Sfântului Vasile cel Mare a fost de o densitate şi de o rodnicie duhovnicească şi teologică cu totul excepţionale, aflându-se totodată în miezul unei perioade unice din istoria Bisericii. Sfântul Grigorie de Nazianz, prietenul său, „Teologul", a avut curajul să asemene, şi nu fără dreptate, această perioadă plină de har cu etapele hotărâtoare ale Revelaţiei treimice din cele două Legăminte: „Vechiul Testament propovăduia pe faţă pe Tatăl, iar pe Fiul, mai învăluit. Noul Testament ne-a arătat pe Fiul şi ne-a făcut să întrevedem dumnezeirea Duhului. *Acum,* Duhul e introdus în cetate, făcându-ne mai clară arătarea Lui"[34].

Acest *acum* al Sfântului Grigorie are o adâncă rezonanţă şi actualitate. Desigur, contrazice concepţiile noastre teologice tradiţionale despre încheierea Revelaţiei în timpurile apostolice şi ne reaminteşte, chiar dacă spre neplăcerea nostalgicilor trecutului, libertatea şi noutatea Duhului în inima sfinţilor, adică în locul prin excelenţă unde Acesta *sălăşluieşte.* Ne aminteşte totodată că acest impact cu Duhul este întotdeauna hotărâtor şi ireversibil pentru Biserică.

33. Potrivit Sfântului Efrem, care parafrazează instituirea euharistică, Iisus „a numit pâinea Trupul Său cel viu şi a umplut-o de El Însuşi şi de Duhul. Luaţi, mâncaţi cu credinţă, fără a vă îndoi că acesta este Trupul Meu, şi că cel care Îl mănâncă cu credinţă, mănâncă astfel focul şi Duhul" (*Sermon sur la Semaine Sainte,* ed. Lamy, Malines, 1882, p. 415). De asemenea, pentru N. Cabasila, „o dată pogorât, Sfântul Duh nu ne-a părăsit după aceea... Acest Duh este Cel care sfinţeşte tainele" (*Explication de la divine Liturgie,* SC 4 bis, Paris 1967, p. 228-29).

34. *Cuv.* XXX, 26.

IX

LITURGHIE ŞI ECLEZIOLOGIE TRINITARĂ LA SFÂNTUL VASILE[1]

INTRODUCERE

ANAFORALE VASILIENE ŞI SCRIERI ALE SFÂNTULUI VASILE

În cadrul acestei munci colective asupra pnevmatologiei Sfântului Vasile al Cezareii, în multiplele ei componente, aportul meu personal este de a propune câteva reflecţii privind teologia euharistică a episcopului Cezareii, atât ca sursă tradiţională, insuficient cercetată, a pnevmatologiei sale, cât şi ca loc fundamental al experienţei duhovniceşti şi al inspiraţiei sale teologice. Dacă, pe de o parte, abordarea gândirii religioase a Sfântului Vasile trebuie să ţină seama de liturghiile euharistice care în mod tradiţional îi poartă numele şi-i revendică paternitatea, pe de altă parte, o evaluare critică a autenticităţii acestora şi a contribuţiei originale a Sfântului Vasile se dovedeşte extrem de anevoioasă; este o problemă în care nu s-a făcut pe deplin lumină, deşi există unele studii în acest sens, parţiale însă şi încă incomplete.

În 1931, Dom Hieronymus Engberding[2] considera că poate demonstra că anaforaua bizantină a Sfântului Vasile se alcă-

1. Text pregătit pentru Grupul de studii patristice al Comisiei Credinţă şi Constituţie a CEB şi citit la Hamburg, la 29 iulie 1965.

2. *Das Eucharistiche Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster i. W., 1931.

tuise pornind de la o anafora grecească mai veche şi mai restrânsă, probabil de origine capadociană. Din păcate, aceasta nu era cunoscută în versiunea grecească originală decât prin intermediul unor manuscrise târzii, din secolul al XIV-lea, defectuoase (de ex. ms. *Paris, graec. 325*[3]) sau fragmentare (fragmentele de la Cairo[4]). Textele-martor copte pentru anaforaua vasiliană primară sunt numeroase, deşi prea puţin studiate în versiunile bohairică (după secolul al IX-lea) şi arabă. Acestea poartă toate pecetea unor adaosuri ulterioare şi, înainte de a putea fi folosite, necesită un studiu critic. Aceeaşi observaţie este valabilă şi pentru versiunea etiopiană, publicată de S. Euringer[5] pornind de la patru manuscrise din secolele al XVII-lea şi al XIX-lea.

Versiunea coptă cea mai veche, şi probabil cea mai fidelă, este reprezentată de fragmente de anafora în dialectul sahidic (copta primară). Pe lângă diferite fragmente foarte deteriorate, aparţinând fondului de la British Museum, de la Cairo şi de la Biblioteca Vaticanului, un fragment foarte important din secolele al VII-lea sau al VIII-lea a fost descoperit de J. Doresse în fondul copt al Universităţii din Louvain şi publicat în colaborare cu Dom E. Lanne[6]. Examinarea comparativă a unei părţi din acest text cu anaforaua bizantină a Sfântului Vasile de către Dom Bernard Capelle (din păcate, studiul său s-a limitat la prima parte a anaforalei, până la instituire) confirmă dependenţa directă a acesteia de respectivul text. Prin urmare, acest text trebuie să fie anterior morţii Sfântului Vasile, datând probabil de la începutul secolului al IV-lea[7].

3. Editat de E. Renaudot în *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Paris, 1716, t.I.
4. Publicate de H. G. Evelyn White în *New Coptic Texts*, New-York, 1926.
5. „Die Aethiopische Anaphora des Heiligen Basilius", în *Orientalia Christiana Periodica*, t. 36, nr. 98, nov. 1934, 91 p.
6. J. Doresse şi Dom E. Lanne, *Un témoin archaique de la liturgie copte de St. Basile;* în anexă: Dom B. Capelle, *Les liturgies basiliennes et St. Basile*, Louvain, 1960, 74 p.
7. Cf. Doresse şi Lanne, *op. cit.*, p.44.

Mult timp s-a crezut, după Proclus al Constantinopolului[8] (decedat în 446), că Sfântul Vasile prescurtase o anafora mai prolixă, urmând astfel o lege generală de scurtare progresivă a riturilor şi formulelor, iniţial mai dezvoltate în epoca primară[9]. Dar, la capătul magistralului său studiu despre diferitele grupe de liturghii vasiliene[10], Dom Engberding conchidea: „Cât priveşte liturghia vasiliană , evoluţia nu s-a făcut de la amplu la restrâns, ci de la restrâns şi simplu la o dezvoltare doctrinală energică". În zilele noastre, pare general acceptat[11] că „formulele evhologice nu tind niciodată să se restrângă, ci să se lungească"[12].

După 1931 şi după publicarea versiunii copte a anaforalei alexandrine a Sfântului Vasile, Dom Engberding a revenit asupra concluziilor studiului său din 1931, pe care, începând din 1942, le-a considerat discutabile (Dom Capelle, p. 48). Mai ales, studiul său comparativ asupra Intercesiunii în anaforalele răsăritene îl face să încline a distinge, în liturghia bizantină a Sfântului Vasile, între: izvoarele vechi *(Urbasileios)*, corecturile Sfântului Vasile şi adăugirile ulterioare[13].

8. PG 65,849.

9. De ex. H. Lietzmann, în *Messe und Herrenmahl,* p. 133; sau A. Baumstark, în *Theologie und Glaube,* 1910, p. 353; 1913, p.299-313.

10. H. Engberding, *op. cit.*, p.76.

11. În pofida părerii contrare a lui P. Trembelas, în *Cele trei liturghii* (gr.), Atena, 1935, p.173-179.

12. Th. Schermann, *Bibliothek der Kirchenväter,* t. 5, 1912, p. 20. Majoritatea liturgiştilor moderni s-au raliat opiniei lui Engberding: Dom Capelle, *op. cit.*, p. 47-48; J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia,* t. I, Paris 1951, p. 38 ş.u.; Mgr. G. Khouri-Sarkis, „L'origine syrienne de l'anaphore chrysostomienne," în *L'Orient Syrien,* t. VII, 1962, p. 3-20; N. Uspensky, „Rugăciunile euharistice ale Sf. Vasile cel Mare şi ale Sf. Ioan Gură de Aur", în *Opere teologice* (în rusă), t. II, Moscova, 1961, p. 65-76; şi A. Baumstark, *Liturgie comparée,* Chevetogne, 1953, p.18-26.

13. „Das anaphorische Furbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie", în *Oriens Christianus,* Bd. 45, aug. 1961, p. 20-29; B. 46, sept. 1962, p. 33-61. „Das anaphorische Furbittgebet der Basiliusliturgie", în *Oriens Christianus,* Bd. 47, sept. 1963, p. 16-52.

Las de-o parte problema originii anaforalei alexandrine a Sfântului Vasile. Dom Lanne şi Dom Capelle văd aici o anafora probabil capadociană, pe care Sfântul Vasile a folosit-o înainte de a o îmbogăţi. Ne-am putea întreba dacă titlul de „anaforaua *Sfântului Vasile*" nu arată cumva o parte de creaţie a Sfântului Vasile însuşi. Şi totuşi, folosirea de către Sfântul Vasile a acestei anaforale mi se pare o explicaţie suficientă a titlului pe care-l poartă. De aceeaşi părere este şi Dom Engberding, care vede în ea Liturghia din Cezareea; aceasta, asemenea liturghiei egiptene a Sfântului Marcu sau a liturghiei palestiniene a Sfântului Iacov, şi-a luat numele de la episcopul mai renumit care a folosit-o sau de la întemeietorul Bisericii locale[14].

Descoperirea şi publicarea fragmentului copt de la Louvain, analiza textului (de Dom Lanne) şi a teologiei sale (de Dom Capelle) confirmă, măcar parţial, concluziile propuse de Dom Engberding în ceea ce priveşte contribuţia personală a Sfântului Vasile la redactarea extinsă a liturghiei care-i poartă numele şi care ne este cunoscută din versiunile bizantine (greacă, slavă, armeană, georgiană, arabă şi siriacă). Această contribuţie personală este considerabilă în Partea pregătitoare şi în cea de după Sanctus. „Teologia acestor dezvoltări, scria în studiul său Dom Capelle, este de o bogăţie impresionantă şi de o deosebită vigoare"[15]. Nu numai că este de o omogenitate teologică şi literară remarcabilă, dar şi asemănările terminologice ale acestor dezvoltări cu scrierile Sfântului Vasile sunt frecvente şi de netăgăduit.

Studiul comparat al lui Dom Capelle s-a limitat, din păcate, după modelul celui al lui Dom Engberding, la partea anaforalei anterioară sfinţirii, până la cuvintele: „Că vrând să meargă la cea de voie şi pururea pomenită moarte a Sa, în noaptea în care S-a dat pe Sine însuşi pentru viaţa lumii...".

14. Dom Engberding, *op. cit.*, p. 85-86.
15. Dom Capelle, *op. cit.*, p.47

Am continuat acest studiu, pe contul nostru, până la epicleză şi la începutul lungii şi amplei rugăciuni de mijlocire a Sfântului Vasile. Compararea anaforalei vasiliene bizantine cu ansamblul scrierilor Sfântului Vasile, îndeosebi cu *Tratatul despre Sfântul Duh,* precum şi cu o parte din Scrisori, ne permite să avansăm o serie de remarci cu privire la doctrina sa liturgică şi ecleziologia sa, strâns legate una de alta. Să subliniem interesul deosebit pe care-l prezintă Tratatul despre Sfântul Duh, care ne oferă un cadru teologic coerent. Compararea acestui tratat cu liturghia bizantină a Sfântului Vasile[16] ne permite să-i situăm scrierile în contextul lor teologic autentic şi organic[17].

Nu vom relua în toate amănuntele comparaţiile stabilite cu o mare erudiţie de Dom Capelle, dar vom reţine elementele utile expunerii noastre, urmând planul teologic al anaforalei bizantine a Sfântului Vasile:

I. Teologia trinitară a părţii pregătitoare.

II. Hristologia conţinută în cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt", în cele de după aceasta şi în cuvintele de instituire.

III. Pnevmatologia epiclezei.

a) Remarci privind folosirea de către Sfântul Vasile a conceptului de *anadeixis* şi a „antitipurilor".

b) Pnevmatologia euharistică.

c) Împărtăşirea Sfântului Duh.

IV. Ecleziologia mijlocirii.

a) Structura.

b) Unitatea Bisericii în Sfântul Duh.

16. Textul grecesc este cel al ediţiei lui F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western,* t. I., Oxford, 1896, p. 326 ş.u.

17. La sfârşitul acestui volum, în anexă, sunt reproduse unele pasaje deosebit de interesante din *Tratatul despre Sfântul Duh,* urmate de textul anaforalei Sfântului Vasile.

A

TEOLOGIA TRINITARĂ A PĂRŢII PREGĂTITOARE

Teologia trinitară a părţii pregătitoare din recenzia bizantină extinsă a anaforalei vasiliene (indicată în continuare cu iniţialele VB) este considerabil mai dezvoltată decât cea din anaforaua alexandrină restrânsă (indicată VA).

Tatăl

Nu numai că anaforaua din VB este adresată Tatălui, respectând prin aceasta o lege aproape universală a rugăciunii liturgice a Bisericii primare, dar redactorul ei capadocian se şi înflăcărează slăvind măreţia dumnezeiască: „Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte atotţiitorule închinat... Cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului şi a toată făptura cea văzută şi cea nevăzută, Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile, Cel ce eşti fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat"[18]. Partea pregătitoare din VB, deja amplificată faţă de textul egiptean, dovedeşte caracterul mai vădit „epicletic" al rugăciunii „smeritei făpturi" în faţa măreţiei şi transcendenţei Tatălui. În acest mare elan al celebrării euharistice se săvârşeşte şi „doxologia" *în* Duhul, „jertfa laudei" de care vorbeşte Sfântul Vasile în Tratatul despre Sfântul Duh, unde aminteşte că această doxologie este înainte de toate o „mărturie a slăbiciunilor noastre"[19].

18. Aceşti termeni ai teologiei apofatice se regăsesc în prefaţa anaforalei bizantine a Sfântului Ioan Gură de Aur şi sunt reluaţi cuvânt cu cuvânt în Cuvântarea sa *Despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, împotriva anomeilor (*Cuv*. III, PG 48,720A, SC 28, Paris 1951, p.166-167).

19. Cap. 26, PG 32, 184C; trad. fr. SC 17 bis, p. 475.; trad. rom. PSB vol. 12, p. 78.

Fiul

Fiul, pe care VA nu-L menţiona decât în treacăt („Tatăl Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos"), este descris de către VB cu o excepţională bogăţie doctrinară. Dom Capelle a atras atenţia asupra împrumuturilor literare pe care Partea pregătitoare din VB le-a făcut dintr-un pasaj hristologic al Sfântului Atanasie al Alexandriei[20], explicându-le prin fidelitatea Sfântului Vasile faţă de ortodoxia atanasiană[21]. Este vorba de o serie de termeni proprii teologiei Cuvântului la Sfântul Atanasie, îndeosebi expresia rară *sphragis isotypos* (pecete de aceeaşi formă) pe care o regăsim atât în VB, cât şi într-un pasaj triadologic al capitolului euharistic prin excelenţă din *Tratatul despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile[22].

Alte texte din *Tratat*, analizate de altfel de Dom Capelle, oferă şi ele asemănări de termeni şi de gândire cu VB în ceea ce priveşte teologia Cuvântului. Nu le vom relua aici. De altfel, nici nu ajung la exactitatea pasajului din Sfântul Atanasie[23].

Sfântul Duh

Sfântul Duh nu este nici măcar menţionat în Partea pregătitoare din VA. În VB, dimpotrivă, întâlnim o descriere completă; această descriere este desigur de inspiraţie scripturistică, dar corecturile aduse citatelor biblice coincid întocmai cu citatele Sfântului Vasile din *Tratatul despre Sfântul Duh*:

20. PG 25, 217 BC.
21. Dom Capelle, *op. cit.*, p. 50-52.
22. Cap. 26, PG 32, 185 BC, SC 17 bis, p. 477.
23. PG 32, 92A, 96B, 101A, 104BD, 185C; SC 17 bis, p. 293, 303, 313, 317-319, 477.

Parte pregătitoare VB	*De Spiritu Sancto*	*Epistolele Sfântului Pavel*
1. arvuna vieţii viitoare	arvuna vieţii[24] viitoare	arvuna Duhului[25] sau arvuna moştenirii noastre[26]
2. pârga bunătăţilor celor veşnice	pârga bunătăţilor celor veşnice[28]	pârga Duhului[27]
3. puterea cea de viaţă făcătoare	puterea cea de viaţă făcătoare[29]	puterea Duhului Sfânt[30] sau Duhul de viaţă făcător[31]

4. În prefaţa de la VB, Sfântul Duh este numit „izvorul sfinţeniei, din Care toată făptura cea cuvântătoare şi înţelegătoare întărită fiind, Ţie slujeşte şi Ţie pururea Îţi înalţă cântare de laudă". Texte asemănătoare din *Tratatul despre Sfântul Duh* sau din *Contra Eunomium* se referă la sfinţenia pe care Duhul o posedă ca „un dat al firii Sale. El nu este sfinţit, ci sfinţitor"[32].

5. În sfârşit, observăm un paralelism izbitor între termenii hristologici şi pnevmatologici din Partea pregătitoare a VB, denotând o coerenţă doctrinală internă foarte fermă a redactorului capadocian. Lista de mai jos ne stă dovadă:

Cuvântul	*Sfântul Duh*
chipul *bunătăţii* Tale	pârga *bunătăţilor* celor veşnice
Care întru Sine Te arată pe Tine *Tată*	*darul înfierii*

24. Cap. 15, PG 32, 129 C, trad. fr. SC 17 bis, p. 369.; trad. rom PSB 12, p. 50.
25. II Cor. 1,22 şi 5,5.
26. Efes.1,14.
27. Rom. 8,23.
28. Cap. 15, PG 32, 132B; trad. fr. SC 17 bis, p. 371; trad. rom. PSB12, p. 51.
29. Cap. 15, PG 32,129D; trad. fr. SC 17 bis, p. 369; trad. rom. PSB 12, p. 50.
30. Rom. 15,13.
31. I Cor. 15,43.
32. *De Spiritu Sancto*, cap. 19, PG 32, 156 B; trad. fr. SC 17 bis, p. 417; trad. rom. PSB 12, p. 63; *cf.* de asemenea PG 32,108C, 136AB, SC 17 bis, p. 325-327, 377-379, 383; şi *Contra Eunomium*, cartea III, n.2.

Dumnezeu *adevărat*	Duhul *adevărului*
Viaţă	arvuna *vieţii* viitoare
Sfinţire	izvorul *sfinţeniei*
Putere	*Puterea cea de viaţă făcătoare*

În capitolul 26 din *Tratatul despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile formulează principiul iconomiei treimice, potrivit căruia Cuvântul poate fi văzut ca şi Chip al Tatălui prin luminarea Sfântului Duh, astfel încât închinarea Fiului este nedespărţită de închinarea Duhului: „Adorând pe Fiul, adorăm pe Cel ce este Chipul lui Dumnezeu şi Tatăl; adorând pe Duhul, adorăm pe Cel ce arată în Sine divinitatea Domnului (...) Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului, vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Cărui imagine şi pecete este Fiul"[33].

În prima sa *Scrisoare către Serapion*, Sfântul Atanasie amintea deja cu multă vigoare acest principiu al corespondenţei şi unităţii în Sfânta Treime, potrivit căruia Tatăl fiind izvorul vieţii, înţelepciunii, luminii, sfinţeniei, Fiul fiind viaţa, înţelepciunea, strălucirea etc., Duhul Sfânt este Cel prin care suntem iluminaţi, sfinţiţi etc.[34].

„Cuvântul şi Duhul, scrie Vladimir Lossky citându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz, două raze ale aceluiaşi soare sau, mai curând, doi noi sori[35], sunt nedespărţiţi în lucrarea lor de arătare a Tatălui şi, cu toate acestea, deosebiţi în chip negrăit, ca două persoane purcezând din acelaşi Tată"[36]. „Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, mai amintea Lossky, Tatăl este Cel Adevărat, Fiul este Adevărul, iar Sfântul Duh, Duhul Adevărului" (*alethinos, aletheia, pneuma aletheias*)[37]. Potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa,

33. Cap. 26, PG 32, 185C; SC 17 bis, p. 477.
34. I, 19-20, PG 26, 573B-577A; SC 15, Paris, 1947, p 115-18.
35. *Orat.*, XXXI, 32, PG 36,169B; SC 250, p. 339.
36. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 60.
37. *Orat.*, XXIII,11, PG 35,1164A; SC 270, p. 302-303, Lossky, *op.cit.*, p. 80.

„izvorul Puterii este Tatăl, Puterea Tatălui este Fiul, Duhul Puterii este Sfântul Duh"[38]. Sau, după formularea de neuitat a lui Filaret al Moscovei: „Tatăl este Dragostea care răstigneşte, Fiul este Dragostea răstignită, Duhul, Dragostea biruitoare"[39].

Atributele-energii divine sunt astfel „revărsarea vieţii dumnezeieşti al cărei izvor este Tatăl, pe care ne-o arată Fiul şi pe care Duhul ne-o împărtăşeşte"[40]. Tocmai această corespondenţă treimică în iconomia mântuirii noastre se verifică în Partea pregătitoare a anaforalei bizantine a Sfântului Vasile.

Sfântul Duh, viaţa îngerilor

Cinstirea Sfântului Duh ca izvor al sfinţeniei, „de care toată făptura cuvântătoare şi înţelegătoare întărită fiind, Ţie pururea Îţi înalţă cântare de slăvire", introduce lauda îngerească în logica internă a dezvoltării teologice din VB. Rolul Sfântului Duh în viaţa şi lauda îngerilor este în mai multe rânduri afirmat în *Tratatul despre Sfântul Duh*[41]. Nu ne vom opri asupra acestui lucru decât pentru a preciza, în acord cu Dom Capelle, că ordinea cetelor îngereşti din VB este confirmată de *Tratatul* Sfântului Vasile *despre Sfântul Duh*[42], spre deosebire de VA; se regăseşte, de asemenea, în aceeaşi ordine, în *Catehezele baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur[43]. În teologia îngerilor, Sfântul Vasile nu aduce nici o inovaţie faţă de VA, care atestă o concepţie, elaborată deja, a ordinelor cereşti, datând din vechime.

38. *De Spiritu Sancto,* 13, PG 45, 1317A. Cf. V. Lossky, *op. cit.,* p. 89.
39. Citat de V. Lossky, *op. cit.,* p. 82-83.
40. V. Lossky, „Théologie Dogmatique", în *Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe Occidentale,* nr. 46-47, Paris, 1964, p.101.
41. *De Spiritu Sancto,* cap. IX şi XVI, PG 32, 108C, 136A, 137A-140B; SC 17 bis, pp. 329, 377, 381-85; cf. Dom Capelle, *op. cit.,* p. 54-56.
42. Cap. XVI, PG 32, 137C; SC 17 bis, p. 383.
43. SC 50, p. 238.

B

HRISTOLOGIA CONŢINUTĂ ÎN CÂNTAREA „SFÂNT, SFÂNT, SFÂNT", ÎN CELE DE DUPĂ ACEASTA ŞI ÎN CUVINTELE DE INSTITUIRE

Cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt" ne conduce din capul locului şi în mod tradiţional la iconomia creatoare proniatoare, apoi la taina mântuirii noastre împlinită de Cuvântul întrupat.

Creaţie şi Pronie

În timp ce VA se limita să amintească pe scurt că omul zidit şi pus de Dumnezeu în „raiul desfătării" Îi călcase porunca, amăgit fiind de diavol, că prin aceasta şi noi am căzut din viaţa veşnică şi am fost izgoniţi din rai, precum şi că Dumnezeu nu S-a întors până în sfârşit de la noi, ci a continuat să vegheze asupra noastră, redactorul capadocian, în schimb, descrie pe larg neîncetata purtare de grijă a lui Dumnezeu: fără de măsură este măreţia sfinţeniei Sale... Ziditorul îi pregăteşte omului o renaştere mântuitoare şi în multe chipuri a cercetat făptura Sa, întru îndurările milei Sale. Dom Capelle[44] ne propune o apropiere frapantă între această temă a grijii părinteşti a lui Dumnezeu faţă de omul căzut, aşa cum este redată în VB, pe de o parte, pe de alta, în omilia Sfântului Vasile: *„Dumnezeu nu este autorul relelor care ne lovesc"*[45].

Întreaga valoare a Vechiului Testament ca neîncetată pedagogie a iubirii, rezumată de Sfântul Vasile în scrierile sale, se regăseşte în anaforaua VB, atât în ceea ce priveşte detaliile, cât şi în convergenţa de ansamblu. Pedagogia Legii îşi află împlinirea în Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, „la plinirea vremii".

44. *Op. cit.*, p.58.
45. PG 31, 329-354, îndeosebi 343-345.

Întrupare şi mântuire

Istorisirea Întrupării Cuvântului, culminând cu instituirea de la Cina cea de Taină, denotă o independenţă crescândă a VB faţă de VA, aşa cum a demonstrat-o pe deplin Dom Capelle în comentariul său comparativ la cele două anaforale[46]. În acelaşi timp, împrumuturile scripturistice sunt mai numeroase, alcătuind o amplă frescă doctrinară, ţesută din elemente pauline şi descriind Întruparea Cuvântului Celui veşnic, smerirea Sa de bună voie pentru reînnoirea omului căzut şi corupt prin moarte. Lucrarea mântuitoare a Cuvântului întrupat este dezvoltată în contrast cu blestemul care apasă asupra omului păcătos. Întâlnim aici şi o scurtă pomenire a sfinţirii de către Duhul Sfânt, asemănătoare celei din VB: „Ne-a sfinţit prin Duhul Sfânt".

Pomenirea Patimilor

Această parte hristologică a anaforalei conţine anumite expresii proprii teologiei sacramentale a Sfântului Vasile, care ar fi interesant de reţinut.

„El ne-a lăsat "memorialul„ *(hypomnêmata)* Patimilor Sale". Aceste *hypomnêmata* se regăsesc în *Regulile Mari*[47] şi *Tratatul despre Hexaimeron*[48]; sunt legate de taina mântuirii şi pregătesc marea enumerare a evenimentelor mântuirii noastre din „anamneză".

Această anamneză sau „memorial" al evenimentelor mântuitoare coincide în anaforaua alexandrină cu cea din redactarea vasiliană. Nu ne vom opri aici asupra ei. Sfântul Vasile urmează îndeaproape textul anaforalei din vechime, introducând doar un cuvânt sau două caracteristice teologiei sale

46. *Op. cit.*, p. 60-74.
47. PG 32, 972C; ed. Lèbe, GR 20, Maredsous, 1969, p. 93.
48. PG 29, 77C, 188A; SC 26, pp. 242, 476.

despre mântuire: „suferinţe *mântuitoare*, „*cruce de viaţă dătătoare*", „*îngroparea cea de trei zile*", „şederea de-a dreapta lui *Dumnezeu* Tatăl", „slăvita şi înfricoşătoarea venire *a doua*".

Expresia „patimă mântuitoare" *(sôterion pathos)* sau, mai departe, în anamneză, „suferinţe mântuitoare" *(sôteriôn pathematôn)* apare în mai multe rânduri în *Tratatul despre Sfântul Duh*[49].

C

PNEVMATOLOGIA EPICLEZEI[50]

Epicleza din VB este mult mai elaborată decât cea a omologului său alexandrin. Elementele acestuia din urmă sunt reluate în întregime de redactorul capadocian. În timp ce VA Îl ruga pe scurt pe Dumnezeu pentru sfinţire („şi noi păcătoşii şi nevrednicii, îndrăznind, Ţie ne rugăm şi ne închinăm, cu bunăvoinţa bunătăţii Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le binecuvânteze şi să le arate *(anadeixai)* sfintele sfintelor"), apoi trecea la roadele împărtăşaniei („sfinţirea sufletului şi a trupului, unirea într-un acelaşi trup şi duh, împreună cu toţi sfinţii") şi la mijlocirea pentru Biserică, VB introduce o lungă rugăciune. În această rugăciune este pomenită nevrednicia omului, îndeosebi a slujitorilor în faţa sfântului altar, unde sunt puse înainte „cele ce închipuiesc" *(antitipurile)* Sfântului Trup şi Sânge al lui Hristos, apoi urmează epicleza propriu-zisă, care o reia pe cea din VA, dar cu mai multă precizie în ceea ce priveşte prefacerea pâinii acesteia în „însuşi Cinstitul

49. *De Spiritu Sancto*, XIV, şi XXX; PG 32, 121C şi 213B; SC 17 bis, p. 357 şi 525; cf. Dom Capelle, p. 72.

50. Pentru epicleză, suntem mai puţin favorizaţi decât pentru celelalte părţi ale anaforalei. Într-adevăr, în mod paradoxal, nici un studiu comparativ de ansamblu al epiclezelor euharistice răsăritene nu a fost încă dus la bun sfârşit, după câte ştim.

Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, iar ceea ce este în potirul acesta, (în) însuşi Cinstitul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care s-a vărsat pentru viaţa lumii". De abia atunci urmează evocarea împărtăşirii dintr-o pâine şi dintr-un potir (...) prin împărtăşirea Aceluiaşi Duh Sfânt... împreună cu toţi sfinţii.

Nevrednicia preoţiei

Redactarea bizantină a epiclezei în forma sa amplă denotă o conştiinţă „sacerdotală" mai elaborată faţă de redactarea scurtă. În mai multe rânduri, în anaforaua propriu-zisă şi în rugăciunile din afara anaforalei din VB se manifestă sentimentul de teamă ca nevrednicia slujitorilor Euharistiei să nu fie o piedică la pogorârea Sfântului Duh peste daruri şi peste popor. Iată câteva extrase din aceste rugăciuni:

a) „Tu ne-ai învrednicit pe noi, smeriţii şi nevrednicii robii Tăi, să fim slujitori ai Sfântului Tău jertfelnic; Tu îndestulează-ne pe noi cu puterea Sfântului Tău Duh, spre slujba aceasta, ca fără de osândă, stând înaintea sfintei slavei Tale să-ţi aducem jertfă de laudă, că Tu eşti Cel ce lucrează toate întru toţi. Dă, Doamne, cu toate păcatele noastre (...), să fie bine primită jertfa noastră înaintea Ta" (Rugăciunea întâia pentru credincioşi).

b) „Tu eşti Cel ce ne-ai pus în slujba aceasta cu puterea Sfântului Tău Duh. Binevoieşte dar, Doamne, să fim slujitori ai Legii Tale celei noi şi săvârşitori ai sfintelor Tale Taine, primeşte-ne pe noi care ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, după mulţimea milei Tale, ca să fim vrednici a-Ţi aduce această jertfă duhovnicească şi fără de sânge, pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului; pe care primind-o în sfântul şi cel mai presus de ceruri şi duhovnicescul Tău jertfelnic (...), trimite nouă harul Sfântului Tău Duh. Primeşte (slujba aceasta a noastră) precum ai primit darurile lui Abel,

jertfele lui Noe, arderile de tot ale lui Avraam, preoţia lui Moise şi a lui Aaron şi cele de pace ale lui Samuel (figuri ale ministeriului preoţesc din Vechiul Legământ), primeşte şi din mâinile noastre, ale păcătoşilor, aceste Daruri" (Rugăciunea punerii-înainte).

c) „Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, şi noi, păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic nu pentru dreptăţile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila şi îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosinţă peste noi, îndrăznind ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic (...) Ţie ne rugăm" (epicleză).

d) „Pomeneşte, Doamne, poporul ce stă înainte (...) şi-i miluieşte pe dânşii şi pe noi... Pomeneşte, Doamne, pe toţi episcopii ortodocşi... şi a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greşala cea de voie şi cea fără de voie şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte. Pomeneşte, Doamne, preoţimea, cea întru Hristos diaconime şi tot cinul preoţesc şi să nu laşi ruşinat pe nici unul dintre noi, cei ce stăm în jurul Sfântului Tău jertfelnic" (Rugăciunea de mijlocire de după epicleză).

Acest sentiment de nevrednicie al slujitorului în faţa tainei euharistice constituie oare o profundă schimbare de mentalitate, în strânsă legătură cu noua poziţie teologică a Bisericii în lupta împotriva arianismului, aşa cum afirmă cu convingere Pr. Jungmann?[51] În orice caz, reprezintă un punct comun în mentalitatea Capadocienilor, dar mai cu seamă a Sfântului Ioan Gură de Aur, reieşind din scrierile lor, ca de pildă *Regulile Mici* ale Sfântului Vasile[52] sau omiliarul Sfântului Ioan Gură de Aur.

51. J .A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. I, Paris, 1956, p. 65.

52. PG 31, 1196C. „Cu câtă teamă... trebuie să primim Trupul şi Sângele lui Hristos".

Există, desigur, o relaţie profundă între viziunea apofatică a tainei dumnezeieşti la Părinţii capadocieni sau la un Ioan Gură de Aur, în lupta lor împotriva anomeilor, şi sentimentul liturgic al aceleiaşi taine, împărtăşită în celebrarea Euharistiei. „Zgomotul acestei lupte, scria Jungmann, a răsunat până şi sub cupola altarului şi în înseşi formulele de rugăciune"[53]. Este neîndoielnic că renunţarea treptată la disciplina arcană a păstrării secretului, lege pe care o mai întâlnim încă la Sfântul Vasile[54], a determinat, ca o reacţie la valul de convertiri şi la „secularizarea" erei constantiniene, apariţia tendinţei Bisericii de a apăra ceea ce constituia însăşi viaţa sa, taina euharistică.

Punere înainte sau sfinţire?

În anaforaua bizantină a Sfântului Vasile, întâlnim în trei rânduri verbul *anadeiknymi,* folosit de fiecare dată într-un sens diferit, dar foarte precis, ceea ce ne face să ne oprim asupra lui cu toată atenţia.

Mai întâi, verbul este folosit în legătură cu pâinea pe care Iisus a luat-o „în sfintele şi preacuratele Sale mâini" şi pe care a arătat-o *(anadeixas)* lui Dumnezeu Tatăl. Cuvântul este inclus în relatarea Instituirii într-o serie de verbe în context sfinţitor specific: „mulţumind, binecuvântând, sfinţind". Acest context se regăseşte literalmente în epicleză.

Aici, săvârşitorul pune înainte „cele ce închipuiesc Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău" şi se roagă să vină Duhul Sfânt „peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le binecuvânteze pe dânsele şi să le sfinţească şi să le arate *(anadeixai)* (...) pâinea aceasta, însuşi Cinstitul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos",

53. *Op. cit.,* p.66.
54. *De Spiritu Sancto,* XXVII; PG 32, 188A-193A; SC 17 bis, p. 479-489.

iar potirul, „însuşi Cinstitul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care s-a vărsat pentru viaţa lumii".

La sfârşitul rugăciunii euharistice, când preotul se roagă pentru pacea Bisericii, prin puterea Sfântului Duh, acelaşi verb exprimă rugăciunea ca Dumnezeu să „ne primească în Împărăţia Sa, fii ai luminii şi fii ai zilei arătându-ne *(anadeixas)*".

Într-un pasaj deseori citat din capitolul 27 al *Tratatului despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile foloseşte în mod explicit acest termen, referindu-se la sfinţirea euharistică: „Care dintre sfinţi ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei în timpul sfinţirii *(anadeixei)* pâinii euharistice şi a potirului binecuvântării?"[55]. Acest termen nu pare însă a-i fi propriu, ci se regăseşte, într-adevăr, nu numai în versiunile copte ale anaforalei vasiliene, şi *anume în epicleză*, dar şi în *Constituţiile Apostolice* (VII, 25 şi VIII, 12), în anaforaua siriană a Celor Doisprezece Apostoli[56], în cea de-a XVI-a *Cateheză mistagogică* a lui Teodor de Mopsuestia[57] şi în liturghia grecească a Sfântului Iacov[58], pentru sfinţirea euharistică. În sfârşit, este folosit în sensul sfinţirii întru episcop, de pildă la Eusebiu al Cezareii[59] sau în Evhologiul bizantin.

55. *Ibid.*, c. 188B; trad. fr. cit., p. 481; trad. rom. PSB 12, p. 79. B. Pruche preferă să traducă *anadeixis* prin „consécration"=sfinţire (în sens global, şi nu ca moment al sfinţirii) mai curând decât prin „ostension"=punere înainte, aşa cum gândise Erasmus (B. Pruche, p. 233, n. 3), sau cum greşit a tradus G. Every, în *Basic Liturgy*, Londra, 1961, p. 83 *(show)*. G.Atchley, în studiul său privind epicleza *(On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font*, Oxford, 1935, p. 134 şi 137), restituie traducerea *consecrate* pe care o justifică printr-o lungă notă, plină de referiri la antichitatea păgână şi la cea creştină. Acestea sunt reproduse în articolul „Anadeiknymi-anadeixis" din *Patristic Greek Lexikon*, de G. W. H. Lampe, Oxford, 1961, fasc. 1, p. 101.

56. A. Raes, *Anaphorae syriacae*, Roma, 1939, t. 1, p. 219.

57. Text şi trad. fr. Tonneau şi Devreesse, Vatican, 1949, p. 553.

58. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. 1, Oxford, 1896, p. 51.

59. *Hist. Eccl.*, I, III, 17; SC 31, p. 17.

În limbajul liturgic, *anadeixis* reprezintă, deci, o formă intensivă a sensului general de „a arăta", sau de „manifestare". Aceasta poate fi o înălţare sau o proclamare (ori instituire, *n.tr.*) în funcţia sacerdotală, în demnitatea împărătească, în slujirea apostolică (Luc. 10, 1 şi Fac. 1, 24), „arătarea" lui Iisus către poporul lui Israel (Luc. 1, 80)[60]. Ea constituie aici o sfinţire sacramentală a credincioşilor şi a darurilor în liturghiile răsăritene prin termeni mai precişi (de ex. *poiêson, confice*, preface etc.) sau termenul intermediar *apophainomai* în *Constituţiile Apostolice*[61].

Anadeixis-sfinţire se aplică deci credincioşilor cel puţin în aceeaşi măsură cât şi darurilor de pâine şi vin. Folosirea „personală" a acestui termen ni se pare mai fundamentală decât stricta sa aplicare la elementele euharistice. Pe de altă parte, acest termen are avantajul de a păstra aspectul dinamic şi ascensional inerent întregii liturghii a Sfântului Vasile şi care decurge din jertfa unică a Arhiereului Iisus, preînchipuită la Cina cea de Taină, săvârşită pe Cruce, perpetuată de-a dreapta Tatălui, în mijlocirea Sa cerească (Evr. 7,3; 10,12,14)[62].

Această „arătare" a pâinii şi a vinului în Euharistia de la cea din urmă Cină se perpetuează în „memoria" Bisericii, în fiecare Euharistie, făcută întru pomenirea Domnului, în oferirea darurilor către Tatăl şi în rugăciunea ca Duhul Sfinţeniei să pogoare peste daruri *şi peste credincioşi*. Această „pogorâre" a Sfântului Duh nu întrerupe mişcarea ascensională a Liturghiei, tot aşa cum pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime nu

60. *Cf.* şi termenul de *anadeixis* cu referire la întruparea lui Iisus, la Sfântul Atanasie al Alexandriei, *Contra Arianos*, IV, 35, PG 26, 521B.

61. VIII, 12; Brightman, *op. cit.*, p.21.

62. A se vedea studiul nostru „Înălţare şi Liturghie", în *Contacts*, 27 (1959), p. 164-84, publicat şi în volumul de faţă; tradus şi în engleză, în *Studia Liturgica*, t. II (1963), nr. 2, p.108-23.

face altceva decât să o iniţieze şi să-i confere adevăratul elan. Astfel se manifestă „Cincizecimea euharistică"[63] în sfinţirea-arătarea credincioşilor ca moştenitori ai Împărăţiei şi ca fii ai luminii şi ai zilei, la sfârşitul rugăciunii euharistice. Studierea termenului *anadeixis* ne întăreşte deci concluziile anterioare cu privire la caracterul global al sfinţirii euharistice a darurilor şi a credincioşilor, „arătarea" lor ca Trup al lui Hristos, prin prezenţa sfinţitoare a Sfântului Duh, fără a fi posibil să disociem aceste două sfinţiri, nici să speculăm asupra naturii *in se* a sfinţirii darurilor, scoase din contextul lor şi din scopul lor, care este comuniunea.

Realismul euharistic al Sfântului Vasile

Noţiunea de „antitipuri" din VB denotă un realism euharistic evoluat şi o doctrină dezvoltată a prezenţei tainice, aceasta în cazul în care pasajul respectiv despre *antitypon* din liturghia bizantină a Sfântului Vasile este autentic, lucru pe care Pr. Raes pare a-l pune la îndoială[64]. Termenul *antitypon* este deja atestat de Epistola către Evrei (9, 24) şi de către Epistola I a Sfântului Petru (3, 21). Versiunea latină a Tradiţiei Apostolice a Sfântului Ipolit al Romei îl foloseşte în acelaşi sens, de daruri nesfinţite, ca şi pe *exemplum şi similitudo* (23, 1).

Chiar dacă la majoritatea autorilor bizantini „antitipurile" sunt darurile „nesfinţite", dar deja puse înaintea lui Dumnezeu de către comunitatea eclezială[65], totuşi, acest sens nu este exclusiv, cel puţin în secolul al IV-lea: astfel, Sfântul Chiril al

63. A se vedea studiul nostru „Le Saint Esprit et la Liturgie", în *Studia Liturgica*, t.I (1962), nr. 1, p. 47-60.

64. A. Raes, „Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile", în *OCP 26* (1960), p.411.

65. Cf. de ex. Eutihie al Constantinopolului, *De Pasch.*, III, PG 86, 293B; Theofilact, *In Joann.*, PG 123, 1308; Sf. Ioan Damaschin, *De Fide Orth.*, IV,13, PG 94, 1152-53; acesta din urmă se referă în mod explicit la VB.

Ierusalimului spune în a V-a *Cateheză mistagogică*: „cei care gustă nu sunt chemaţi să guste pâine şi vin („tipuri" ale trupului şi sângelui lui Hristos), ci „antitipurile" trupului şi sângelui lui Hristos" (adică darurile sfinţite)[66]. Acest sens se întâlneşte şi la Sfântul Grigorie de Nazianz[67], în *Omilii Duhovniceşti*[68], în *Constituţiile Apostolice*[69], ca şi la Sfântul Teodoret din Cyr[70].

În epoca următoare, îndeosebi în timpul controversei iconoclaste, sensul „antitipurilor" se va limita la darurile euharistice nesfinţite, prin opoziţie cu icoanele sau imaginile lui Hristos. Sfântul Ioan Damaschinul va da o interpretare limitativă „antitipurilor" anaforalei bizantine a Sfântului Vasile, ca definind darurile înainte de sfinţire[71].

Şi totuşi, s-ar putea oare face o diferenţiere prea categorică între folosirea „antitipurilor" (*antitypa*) în secolul al IV-lea la Sfântul Vasile, pe de o parte, şi la Sfântul Chiril al Ierusalimului şi Sfântul Grigorie de Nazianz, pe de altă parte? În concepţia sa globală asupra tainei euharistice, epicleza Sfântului Vasile nu lasă să se întrevadă o doctrină elaborată a „momentului" sfinţirii, asemănător celui din doctrinele sacramentale posterioare. Este puţin probabil ca folosirea termenului *antitypon* să fi variat la distanţe geografice minime în epoca episcopilor noştri din Capadocia şi Ierusalim.

66. *Cat. myst.*, V,20, PG 33, 1123B şi IV, 3, PG 33, 1100A; cf. ed. A. Piédagnel, SC 126, Paris, 1966, p.171 şi 137.

67. *Orat.* VIII,18 şi XVII,12, PG 35, 809C şi 890AB.

68. *Hom.* XXVII,17, PG 34, 705B; cf. *Les Homélies spirituelles* de Saint Macaire, *Spiritualité Orientale*, nr. 40, Bellefontaine, 1984, p. 268.

69. V,14,7.

70. *Eranos*, III. Cf. articolul „Antitypos" în *Patristic Greek Lexikon* de G. W. H. Lampe, fasc. 1, p, 159 şi E. G. Atchley, *op.cit.*, p.137, n.6.

71. *De la foi orthodoxe*, IV,13, PG 94, 1152C; cf. Lampe, *op. cit.*, p. 159.

Sfinţirea euharistică prin Sfântul Duh la Sfântul Vasile

Lucrarea sfinţitoare a Sfântului Duh în Euharistie este amplu explicată cu prilejul controverselor pnevmatologice în timpul cărora Sfântul Vasile şi-a scris *Tratatul despre Sfântul Duh*. Nu am găsit, însă, în operele sale, nici măcar în *De Spiritu Sancto*, o învăţătură sistematică cu privire la lucrarea specifică a Sfântului Duh în sfinţirea euharistică. Sfântul Chiril al Ierusalimului[72] sau Sfântul Ioan Gură de Aur[73] par a fi fost mult mai expliciţi în această privinţă.

Cu toate acestea, sălăşluirea Sfântului Duh în inimile credincioşilor, care sunt temple ale Duhului Sfânt, este o realitate pe care Sfântul Vasile o afirmă foarte limpede, insistând îndeosebi asupra unităţii mădularelor într-un trup unic, adăpat, scăldat de Duhul Sfânt. Textul paulin (I Cor. 12, 21) privind împărţirea diferitelor harisme ale Sfântului Duh în vederea zidirii Trupului unic revine în mai multe rânduri în tratatul *Despre Sfântul Duh*[74].

Două pasaje din acest tratat merită să fie citate *in extenso*, în virtutea afinităţilor lor terminologice cu pnevmatologia din VB:

„Duhul, spune Sfântul Vasile, este numit adesea „loc" *(chôra)* al celor care se sfinţesc (...) Prin loc *(topos)* ce altceva se înţelege dacă nu contemplarea în Duhul? (...) Acesta este locul propriu pentru o veritabilă adorare (...) Care este deci holocaustul spiritual? Este jertfa de laudă (*thysia aineseos*, termen foarte precis, desemnând taina euharistică în

72. *Cat. myst.*, III, 3, PG 33, 1089; SC 126, p. 125; *Cat. myst.*, IV şi V, PG 33, 1097-1125; SC 126, p.135-175.

73. De ex. *L'Homélie sur le cimetière et la croix de NS JC*, PG 49, 398; *L'Homélie sur la résurrection des morts*, PG 50,432; *L'Homélie I sur la Pentecôte*, PG 50, 453 ş.u.; *Cat. bapt.*, II,27; SC 50, Paris, 1957, p. 149.

74. De ex. cap.16 şi 26, PG 32,141A şi 181 AB; SC 17 bis, p. 387 şi 469-471.

răspunsurile care preced anaforaua în liturghiile bizantine). În care loc o aducem? În locul Duhului"[75].

„Singuri nu suntem capabili, mai spune Sfântul Vasile în acelaşi capitol, nici laudă *(doxazein)* să aducem, că puterea noastră vine de la Duhul Sfânt, de către Care fiind întăriţi, aducem mulţumirile noastre lui Dumnezeu pentru binefacerile pe care le-am primit. Fiecare dintre noi primeşte ajutorul Duhului, unul mai mult, altul mai puţin, pe măsura curăţirii de răutate, pentru a aduce jertfe de laudă lui Dumnezeu. Iată deci un fel de a aduce mulţumire *(eucharistian)*, în Duhul, cu cucernicie"[76].

Pecetea euharistică a acestor pasaje din capitolul 26 este de necontestat, fiind confirmată totodată şi de raţionamentul ulterior care încheie acelaşi capitol, unde Sfântul Vasile afirmă că „este imposibil să vadă cineva *Chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut* fără iluminarea *(phôtismos)* Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea *(apaugasma)* slavei lui Dumnezeu", iar prin pecete (*charakter* al Duhului) ne ridicăm la slava Celui Căruia îi aparţin şi imaginea şi pecetea de aceeaşi formă *(isotypos sphragis)*[77]. Aceleaşi noţiuni (*chip* - Cuvântul, *pecete de aceeaşi formă*) se regăseau încă din Partea pregătitoare a VB, ceea ce confirmă perspectiva euharistică a capitolul 26 din *Tratatul despre Sfântul Duh*.

Cu toate acestea, privind Tratatul în ansamblul său, ar putea surprinde dezvoltarea restrânsă a teologiei euharistice în cursul argumentării Sfântului Vasile privind rolul sfinţitor al Sfântului Duh. Această rezervă contrastează în mod deosebit, aşa cum remarca W. E. Pitt[78], cu insistenţa Sfântului Vasile asupra lucrării Sfântului Duh în botez. Este nevoie însă de

75. Cap. 26, PG 32,181C-184A; trad. fr. cit., p. 471-473; trad. rom. PSB 12, p. 76-77.

76. Cap. 26, PG 32, 184D-185A; trad. fr. cit., p. 475; trad. rom. cit., p. 78.

77. PG 32, 185C; SC 17 bis, p. 477.

78. W. E. Pitt, „The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil", în *Journal of Ecclesiastical History*, 12 (1961), p.2.

multă prudenţă înainte de a trage concluzii negative cu privire la învăţătura Sfântului Vasile despre rolul Sfântului Duh în taina euharistică. Capitolul 26 al Tratatului său ne descoperă, de altfel, în termeni variaţi, o bogată substanţă de doctrină euharistică. Iar în capitolul următor (27), Sfântul Vasile aminteşte discreţia de rigoare în iniţierea în tainele sacramentale:

„Care dintre sfinţi ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei, în timpul sfinţirii pâinii euharistice şi a potirului binecuvântării? (...) Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învăţătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiţia apostolilor. (...) Nu provin toate acestea din învăţătura părinţilor noştri, păstrată în taină, care bine au ştiut că prin tăcere se păstrează caracterul sacru al tainelor? Cum era posibil să fie exprimat în scris sensul acelora pe care nici să le vadă nu este permis celor neiniţiaţi?"[79]

Împărtăşirea Sfântului Duh

Epicleza sfinţitoare din VB continuă cu rugăciunea pentru unitatea credincioşilor „care se împărtăşesc dintr-o pâine şi dintr-un potir, să se unească unul cu altul *prin împărtăşirea Aceluiaşi Sfânt Duh"*. Spre deosebire de liturghia bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur, unde această împărtăşire a Duhului Sfânt nu constituie decât unul dintre roadele sfinţirii euharistice (împreună cu trezirea sufletului, iertarea păcatelor, plinirea Împărăţiei cerurilor, îndrăznirea cea către Tatăl...), liturghia vasiliană ne înfăţişează împărtăşirea Sfântului Duh nu numai ca rod al pogorârii Sfântului Duh, ci şi *ca modul fundamental* de participare la aceeaşi pâine şi la acelaşi potir, ca şi condiţia specifică a unirii reciproce a mădularelor corpului eclezial[80].

79. *De Spiritu Sancto*, cap. 27, PG 32, 188B-189A; trad. fr. SC 17 bis, p.481-483; trad. rom. PSB 12, p. 79.

80. Un pasaj din Cuvântarea Sfântul Ioan Gură de Aur *Împotriva celor care se îmbată* arată o anumită distanţare a marelui predicator faţă de ideea „împărtă-

Folosirea termenului *koinônia* în anaforaua din VB este extrem de semnificativă şi trebuie să ne oprim mai îndelung asupra ei. Acest termen se întâlneşte, ca şi sinonimul său *metechô*, în mai multe rânduri în rugăciunile de după anafora din liturghia bizantină a Sfântului Vasile: „Unirea credinţei şi împărtăşirea Sfântului Duh cerând", „şi-i învredniceşte fără de osândă a se împărtăşi cu aceste ale Tale preacurate şi de viaţă făcătoare Taine, spre iertarea păcatelor şi spre unirea cu Sfântul Duh".

Se pare că expresia „împărtăşirea Sfântului Duh" este proprie în exclusivitate epiclezelor din liturghiile bizantine şi nu se regăseşte, cel puţin după ştiinţa noastră, în nici o altă rugăciune euharistică.

Desigur, o excepţie trebuie făcută pentru binecuvântarea apostolică treimică, aceea care introduce anaforaua. Dom Engberding şi A. Baumstark au studiat diferitele forme ale acestei binecuvântări[81]. Forma treimică apare aici ca fiind proprie liturghiilor răsăritene, cu excepţia Egiptului care, ca şi Roma, conţine o binecuvântare hristologică *(Kyrios)*. Liturghia grecească a Sfântului Iacob, a VIII-a carte din *Constituţiile Apostolice* şi ritul mozarab au o binecuvântare treimică paulină, în ordinea reconstituită (probabil mai târziu), aceea a teologiei clasice: Tatăl, Fiul, Sfântul Duh.

Ultima grupă, cea care ne interesează, reproduce ordinea enumerării proprie Sfântului Pavel (I Cor. 13, 13) şi este reprezentată, pe de o parte, de cele trei anaforale siriene răsăritene ale lui Addai şi Mari, Teodor de Mopsuestia şi Nestorie, con-

şirii Sfântului Duh". Comentând Efes. 5,18, el explică: „Apostolul nu a spus: Împărtăşiţi-vă cu Duhul, ci umpleţi-vă de Duhul, până la revărsare, ca o cupă... nu trebuie doar să vă împărtăşiţi cu Duhul, ci să vă umpleţi de Duhul prin psalmi şi cântări duhovniceşti" (PG 49, 35-36).

81. Dom H. Engberding, „Der Gruss des Priesters zu Beginn der Eucharistie in den östlichen Liturgien", în *Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft*, IX (1929), p. 138-43, şi A.Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953, p.92-94.

firmate de altfel de cea de a 16-a *Cateheză baptismală* a lui Teodor de Mopsuestia[82] şi de *Epistola* 146 a Sfântului Teodoret din Cyr[83], iar, pe de altă parte, de liturghiile bizantine. Această a treia grupă care reproduce textual ordinea Sfântului Pavel pare a fi cea mai veche. Cât priveşte originea sa, A. Baumstark înclină să o considere ca fiind Antiohia, şi nu Constantinopolul, cum considera Dom Engberding. Fără a căuta să tragem nişte concluzii la care documentele nu ne dau dreptul, suntem totuşi surprinşi de faptul însuşi al folosirii acestei binecuvântări pauline în anaforaua bizantină revizuită desigur chiar de Sfântul Vasile[84].

În studiul său, din păcate incomplet, Dom Capelle subliniase numărul şi valoarea citatelor pauline în anaforaua din VB şi în operele teologice vasiliene. În mod deosebit, remarcase folosirea de către Sfântul Vasile a expresiei *tou Theou kai Patros* care caracterizeză folosirea acestei binecuvântări în anaforalele bizantine şi ai cărei termeni *kai Patros* lipsesc din Noul Testament. Pe de altă parte, importanţa „împărtăşirii Sfântului Duh” la Sfântul Vasile, după cum vom vedea, ne îngăduie oare să vedem în această formulă treimică o expresie cu care Sfântul Vasile ar fi îmbogăţit patrimoniul liturgic? Întrebare întrutotul îndreptăţită.

Să ne întoarcem acum la noţiunea de *koinônia* în corpul însuşi al anaforalei; aceasta este nu numai proprie în exclusivitate liturghiilor bizantine[85], în care reprezintă expresia

82. *Cat. bapt.*, XVI,1 şi 2, ed. Tonneau-Devresse, Vatican, 1949, p. 531-37.

83. PG 83, 1392D; *cf.* şi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Sfânta Cincizecime*, I,4, PG 50, 458, unde este atestată această formulă.

84. Influenţa Sfântului Atanasie, a cărei permanenţă asupra hristologiei Sf. Vasile a fost demonstrată de Dom Capelle, nu ar trebui neglijată nici de data aceasta, dacă ţinem seama de felul în care foloseşte această formulă paulină, de ex. în *Epistole către Serapion*, I,30 şi III, 6, PG 26, 600C şi 633B; SC 15, p.138-39 şi 171.

85. In liturghiile vechi aflăm multe indicaţii cu privire la venirea Sfântului Duh în urma epiclezei: „Plini de Duhul Sfânt” (*Tradition Apostolique*, ed. B. Botte,

specifică ce desemnează prezența Sfântului Duh în comunitatea euharistică, dar totodată constituie şi una din noţiunile cheie ale *Tratatului* Sfântului Vasile *despre Sfântul Duh.*

Sunt cunoscute meritele Sfântului Vasile în elaborarea şi cristalizarea „cuvintelor" teologice, apte să circumscrie credința treimică a Bisericii. După strădaniile Sfântului Atanasie pentru a face să fie acceptată noţiunea de „deofiinţime" a Persoanelor dumnezeieşti, Sfântul Vasile s-a preocupat în special să precizeze deosebirea dintre ousia comună *(koinon)* Persoanelor divine şi ipostasurile particulare, dotate cu caractere ipostatice proprii *(idia)*[86]. Chiar dacă meritul de a descrie ulterior cu mai multă acurateţe conţinutul metafizic al noţiunii de „ipostas" avea să revină Sfântului Grigorie de Nyssa, deosebirea clară între „comun" şi „propriu" sau particular a avut o mare importanţă în cursul dezbaterilor doctrinare împotriva arianismului de la mijlocul secolului al IV-lea.

În a doua perioadă a activităţii sale teologice, în timpul luptei împotriva pnevmatomahilor, aceste noţiuni trinitare fundamentale sunt deja dobândite. Sfântul Vasile nu mai revine astfel asupra lor, decât pentru a afirma, în *Tratatul despre Sfântul Duh,* deplina „comuniune" *(koinônia)* a Sfântului Duh cu Tatăl şi cu Fiul. Am văzut sensul şi oportunitatea „iconomică" a reţinerii Sfântului Vasile în materie de pnevmatologie. Noţiunea de *koinônia,* ca şi cea omoloagă, de *homotimos,* îi

SC 11, 1946, p.32-33 şi *Constitutions Apostoliques*, VIII, în Hamman, *Prières des premiers chrétiens,* Paris, 1952, p. 68); „ca să fie părtaşi darurilor Sfântului Duh" (*Euchologe de Serapion,* Hamman, *op. cit.*, p. 97) etc. Termenul *koinônia* nu se întâlneşte nicăieri (*cf.* totuşi anaforaua iacobită abisiniană dintr-un manuscris din secolul al XVII-lea(!), citat de Brightman, *Liturgies Eastern and Western,* t.1, p.233).

86. *Cf. Ep.* 38, către fratele său Grigorie, PG 32, 325-28, ed. Courtonne, I, p.82; *Ep.* 214, PG 32, 789, *ibid.*, II, p. 205. G. Prestige a demonstrat strânsa dependenţă a Sf. Vasile de Sf. Atanasie în elaborarea terminologiei trinitare, în *God in Patristic Thought,* Londra, 1952, p.288.

îngăduie să meargă până la limitele ultime ale limbajului omenesc, vorbind despre identitatea de fire dintre Tatăl şi Fiul, fără a folosi nici măcar o dată cuvântul „dumnezeire" în legătură cu Sfântul Duh. Cinstirea comună a Sfântului Duh împreună cu Tatăl şi cu Fiul culminează cu închinarea comună *(syllatreia)*[87].

Inovaţia liturgică a unei doxologii trinitare, nu doar *en Pneumati*, ci *syn Pneumati* şi *kai hagiô Pneumati*, decurge astfel în mod necesar din ortodoxia vasiliană[88]. Importanţa acestei inovaţii a Sfântului Vasile în domeniul doxologiei liturgice trinitare nu a fost poate încă suficient evaluată în evoluţia teologiei liturgice. Pentru prima dată, Sfântul Duh nu mai este doar mijlocul, suflarea, locul sfinţirii şi al rugăciunii (*en* sau *dia*), ci apare ca egalul Tatălui şi al Fiului, ca ţinta către care se îndreaptă rugăciunea creştină şi doxologia Bisericii[89].

În tratatul *Despre Sfântul Duh*, justificarea doxologiei adresate în comun Tatălui şi Fiului, împreună şi Sfântului Duh, îşi dobândeşte adevărata anvergură (capitolele 19-23); citându-l pe Dionisie din Alexandria[90], afirmă despre ea că este

87. *Ep.* 9 şi 243, PG 32, 272A şi 909.

88. *De Spiritu Sancto*, VIIIşi XXVII, PG 32, 97B, 193B, 196A; SC 17 bis, p.307, 489, 491. Cf. B. Pruche, „Autour du Traité sur le Saint Esprit de Saint Basile de Césarée", în *Rech. de Science Relig.*, 51 (1964), p.210.

89. În Biserica primară, rugăciunile adresate direct Sfântului Duh sunt extrem de rare. În lungul şi substanţialul său studiu privind rugăciunea creştină primară (*Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t.2, p.246, n.3), singurul exemplu de rugăciune adresată direct Sfântului Duh, pe care P. Lebreton poate să-l dea pentru primele două veacuri, provine din *Act. apocr. Thomae*, de vădită tentă gnostică: „Vino, milostivire desăvârşită... Vino, maică ascunsă, vino în comuniune *(koinoneson)* cu noi în această Euharistie pe care o săvârşim în Numele tău..." (*Acta Thomae*, ed. Bonnet, Leipzig, 1903, p. 50). In tradiţia ortodoxă, Origen pare a fi primul martor explicit al rugăciunii către Duhul Sfânt în Răsărit: „Domnului să ne rugăm, spune el, să ne rugăm Duhului Sfânt, ca să alunge orice nor, orice negură care, din pricina păcatelor noastre, ne-ar putea întuneca vederea..." (*Hom. I in Lev.*, PG 12,406).

90. Cap. 29, PG 32, 201 BC, SC 17 bis, p.505.

tradiţională. De asemenea, îşi aminteşte de străvechea cântare de la vecernie, *phôs hilaron* („Lumină lină"), în care întreg poporul slăveşte pe „Tatăl, şi pe Fiul, şi pe Sfântul Duh"[91].

Ar fi interesant de trecut în revistă diferitele sensuri ale noţiunii de *koinônia* la Sfântul Vasile. Acest termen este folosit, pe de o parte, în raport cu viaţa divină intratrinitară, iar pe de altă parte, pentru a descrie intimitatea omului înnoit prin botez cu Dumnezeu, prin lucrarea Sfântului Duh. „Împărtăşirea Sfântului Duh" reprezintă astfel o noţiune centrală a pnevmatologiei mântuirii la Sfântul Vasile, în înţelesul specific de dar al Sfântului Duh, dobândind astfel la el un relief deosebit, nemaiîntâlnit la nimeni altcineva, decât la Sfântul Pavel[92] şi

91. Cap. 29, PG 32,205A, SC 17 bis, p.511. Ar fi greu să nu amintim aici unica rugăciune liturgică adresată Sfântului Duh în persoană, atât de răspândită în viaţa liturgică şi în pietatea ortodoxă, „Împărate ceresc", ale cărei afinităţi terminologice cu cunoscutul capitol IX, ca şi cu capitolul XIX din tratatul *Despre Sfântul Duh* sunt remarcabile. A se vedea şi *Cuvântarea III* a Sfântului Grigorie de Nyssa despre Tatăl nostru, în care este citată o veche variantă din Evanghelia după Sfântul Luca, unde la 11,2 apărea: *„Vie Sfântul Tău Duh asupra noastră ca să ne curăţească"*; Sfântul Grigorie accentuează demnitatea împărătească a Duhului Sfânt, a Cărui „putere şi lucrare proprie este de a curăţa păcatele" (PG 44, 1157C).

92. Cel mai bun studiu de ansamblu privind teologia neotestamentară despre *koinônia* pare a fi încă magistrala lucrare a lui L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, Londra, 1942. Exegetul anglican scoate în evidenţă noutatea vieţii Bisericii Apostolice, ca şi comuniune întru Mesia, decurgând din revărsarea cincizecimică a darurilor Sfântului Duh. Autorul subliniază dimensiunea pnevmatologică a *koinôniei* în epistolele pauline şi ioaneice. În sfârşit, înclină către o interpretare plenară a binecuvântării pauline de la II Cor. 13,13, nu ca o comuniune şi solidaritate umană înfăptuite de Sfântul Duh, ci ca „o prezenţă reală a Sfântului Duh care ne face părtaşi, focarul interesului nostru comun, fântâna din care sorbim, izvorul personal de har, de care ne bucurăm în comun", p.69). Această „împărtăşire" a Sfântului Duh şi, prin El, această experienţă a vieţii celei noi în dragostea Tatălui şi harul Fiului, este inerentă vieţii Bisericii şi trebuie înţeleasă în sensul său plenar şi realist de „Cincizecime euharistică" perpetuă (S. Salaville, Note la versiunea franceză a *Tâlcuirii dumnezeieştii Liturghii*, de N. Cabasila, SC 4 bis, Paris, 1967).

poate la Sfântul Irineu din Lyon[93] şi Sfântul Atanasie[94]. Iată câteva pasaje din *Tratatul despre Sfântul Duh* privind „împărtăşirea Sfântului Duh":

a) *În argumentaţia Sfântului Vasile în favoarea deplinei participări a Sfântului Duh la firea dumnezeiască.*

Ar fi o nesăbuinţă să excluzi pe Fiul „din *comuniunea (ès koinônia)* de cinstire cu Tatăl"[95]; căci, după cum *părtăşia* Tatălui cu Fiul reprezintă o mărturie autorizată de vrednicie[96], tot astfel, Sfântul Duh împărtăşeşte cu Tatăl şi cu Fiul *părtăşia* de fiinţă[97], *părtăşia* în toate[98], o *unire (koinônia)* nedespărţită, proprie, firească şi neîmpărţită[99]. Această părtăşie semnifică deci o intimitate proprie Sfântului Duh cu Tatăl şi cu Fiul[100]. Numele care se raportează la Tatăl şi la Fiul sunt comune *(koina)* Duhului, în virtutea participării Sale la aceeaşi fire cu Tatăl şi cu Fiul[101]. Această intimitate implică o unitate profundă şi îndepărtată de firea creată[102]. Duhul Sfânt este deci unit cu Hristos prin fire. Slava pe care o aduce lui Hristos Duhul

93. „Duhul Sfânt, spune Sfântul Irineu, darul pe care, prin Fiul, Tatăl Îl face oamenilor, desăvârşeşte tot ceea ce posedă. Omul, absorbit de puterea Duhului, nu va mai fi trupesc, ci duhovnicesc, mulţumită *împărtăşirii Duhului*... Omul viu este alcătuit din trup şi din Duhul: viu mulţumită *participării Duhului,* om prin substanţa trupului..." (*Adv. Haer.* V,9,1; SC 153, p.109). Cartea a V-a ar trebui analizată şi citată în întregime. Cf. J.Lebreton, *op. cit.*, t. 2, p. 607 ş.u. A se vedea şi articolul *„koinônia"* în Lampe, *op. cit.*, fasc. III, chiar dacă *„koinônia* Sfântului Duh" nu este studiată în mod adecvat.

94. *Lettre à Serapion,* I, 23, 24, 27, 30 şi III, 6; SC 15, pp. 124, 126, 132, 138, 139,171.

95. PG 32,93B; SC 17 bis, p.295.

96. 156A ; p.417.

97. 121A; p.353.

98. 172B; p.451.

99. 184BC; p.473-75.

100. 152A; p.409.

101. 156C; p.419.

102. 152AB; p.409.

ţine de fire[103], nu este de slujitor [104]. Fiind mai presus de creaţie, Duhul Sfânt *participă la demnitatea împărătească*[105]. Astfel, superioritatea de fire a Sfântului Duh se arată prin faptul că poartă aceleaşi nume cu Tatăl şi cu Fiul şi este *părtaş la lucrările Acestora*[106].

Acesta este cel dintâi sens al împărtăşirii - *koinônia* - Sfântului Duh, anume împărtăşirea aceleiaşi firi cu Tatăl şi cu Fiul, o comuniune firească, intimă, neîmpărţită, mai presus de creaţie, împărătească. În ea se află unitatea dumnezeiască[107].

b) *În iconomia sfinţirii credincioşilor*

Această „părtăşie a Sfântului Duh" cu Tatăl şi cu Fiul este cunoscută de îngeri, puterile supracosmice, înţelegătoare şi curate, care sunt sfinţite prin harul Sfântului Duh[108].

La rândul lor, îngerii îşi dobândesc propria desăvârşire prin „împărtăşirea" *(koinônia)* Sfântului Duh[109]. „Dacă suprimi cu mintea pe Duhul, s-au destrămat cetele îngerilor, ierarhiile arhanghelilor au dispărut. Pedeapsa, iadul înseamnă o veşnică înstrăinare de Duhul"[110].

În ceea ce-i priveşte pe oameni, Sfântul Duh „*Se comunică (metechomenon)* doar celor vrednici, şi acestora nu în aceeaşi măsură, ci împarte harul după credinţă (...) toate câte se împărtăşesc de Duhul se bucură de harul Său pe cât este cu putinţă firii lor, nu pe cât Acela poate să *Se împărtăşească (metechonta)*"[111]. Duhul Sfânt „îi arată duhovniceşti, datorită *comu-*

103. 152 B; p. 409.
104. 152 CD; p. 411.
105. 161C; p.431.
106. 165D; p.441; cf. 177B; p.461 şi *Ep. 189*, PG 32, 684-696, Courtonne, II, p.132-141.
107. 149C; p.407.
108. 136A; p.377.
109. 137B; p.383.
110. 141CD; p. 389-91; trad. rom. PSB 12, cap. XVI, p. 53-56. *Cf. Hom. in Psalm.* 32,6, PG 29, 333B şi *Hom. XV De fide*, PG 31, 469.
111. 108C-109A; p. 325-27; trad. rom. cit., cap. IX, p. 39; *Ep. 233*, PG 32, 865C.

niunii cu El"[112]. Prin El, are loc „restabilirea în paradis, ridicarea în împărăţia cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Tatăl nostru, *împărtăşirea (koinônon)* de harul lui Hristos, vieţuirea ca fii ai luminii, *părtăşia (metechein)* la Slava veşnică"[113].

În sfârşit, în capitolul 26 din *Tratatul* Sfântului Vasile, capitol euharistic prin excelenţă, „Sfântul Duh este conceput ca totalitate care însumează părţile, în momentul împărţirii harismelor" (*Cf* I Cor. 12,4-11), iar Sfântul Vasile descrie afecţiunea *(sympatheia)* mutuală a mădularelor, născută din împărtăşirea suflării de viaţă *(kata tên pneumatikên koinônian)*[114]. Acelaşi Duh Sfânt va fi numit „loc" (topos) al celor ce se sfinţesc, în care este adusă jertfa de laudă, adică Euharistia[115].

Iată-ne la capătul cercetării *Tratatului* Sfântului Vasile *despre Sfântul Duh*. Doctrina euharistică se află implicit prezentă, dar nu dezvoltată îndeajuns. Noţiunea de „împărtăşire a Sfântului Duh" ca participare la viaţa dumnezeiască prin lucrarea sfinţitoare a Sfântului Duh este totuşi suficient atestată pentru a putea să încercăm o apropiere terminologică şi teologică între *Tratatul despre Sfântul Duh* şi anaforaua bizantină atribuită Sfântului Vasile. Nu putem ajunge mai departe cu concluziile fără a forţa textele... Dar ni se pare că nicăieri în altă parte în literatura liturgică şi teologică bizantină, noţiunea de „împărtăşire a Sfântului Duh" nu este atestată cu asemenea intensitate şi coerenţă cum este în cele două documente asupra cărora ne-am aplecat[116].

112. 109B; p. 329; trad. rom. cit., cap. IX, p. 39.

113. 132B; p. 371; trad. rom. cit., cap XV, p. 50-51. *Cf.* şi *Hom. in Psalm.*, 44,7, PG 29, 405.

114. 181B; p. 471; trad. rom. cit., cap. XXVI, p. 76. *Cf.* şi *Hom. II in jejunium*, PG 31, 197 şi *Hom. 65 De fide:* „Aşa cum soarele se dăruieşte fără a se micşora diferitelor trupuri în părtăşie, tot aşa Duhul, împărtăşind tuturor harul Său, nu este nici micşorat, nici împărţit", PG 31, 469B.

115. 184AD; p. 473-75; trad. rom. cit., cap. XXVI, p. 76,77.

116. Originalitatea incontestabilă a pnevmatologiei Sfântului Vasile contrastează, aşa cum a remarcat Dom Capelle, cu fidelitatea împrumuturilor sale

D

ECLEZIOLOGIA MIJLOCIRII

Structura intercesiunii[117]

Amprenta personală a redactorului, grija sa pastorală se manifestă cel mai deplin în Intercesiune; o întreagă ecleziologie se desprinde din această ultimă parte a anaforalei, ecleziologie întemeiată în mod extrem de echilibrat pe anaforaua cu structură treimică și decurgând în chipul cel mai direct și intim din epicleza și pnevmatologia Sfântului Vasile.

Anaforaua vasiliană alexandrină este deosebit de succintă în rugăciunea de mijlocire. Epicleza este urmată de o rugăciune, astfel încât comuniunea (*participandi*, Lanne, p. 20) să aibă loc în vederea sfințirii sufletului și trupului, „pentru ca astfel să fim un singur trup și un singur duh și să fim părtași împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție"[118]. Urmează mijlocirea pentru sfânta Biserică, una, sobornicească și apostolească, pentru ca Dumnezeu să „o împace pe dânsa". Apoi, preotul se roagă pentru episcop și pentru coliturghisitori, ca „drept să învețe cuvântul adevărului Tău și să pască turma în pace". Pomenește apoi tot cinul preoțesc, pe cei ce petrec în feciorie, pe cei care viețuiesc în acele locuri, se roagă

hristologice de la Sfântul Atanasie (*op. cit.*, p. 55-56). La rândul său, influența Sfântului Vasile se poate observa la Didim, ale cărui împrumuturi literare, de la *De Trinitate* la *De Spiritu Sancto* vasilian, sunt binecunoscute: „Sfântul Duh împărtășește *(koinônia)* cu Tatăl și cu Fiul, o dumnezeire, o slavă, o domnie", PG 39, 349A. „Cei care se împărtășesc de Sfântul Duh *(koinonountes)*, adică cei care sunt vrednici să fie sfințiți și îndreptați și luminați de El, sunt numiți „părtașii" *(metochoi)* ai Duhului Sfânt (Evr. 6,4)...", PG 39, 525; cf. 529A, 549, 552, 569, 688, 744. De asemenea, paralelisme certe se regăsesc în a XVI-a *Cateheză mistagogică* a lui Teodor de Mopsuestia.

117. Studiile fundamentale ale lui Dom Engberding privind intercesiunile bizantine nu ne-au fost decât parțial accesibile și merită o atenție deosebită.

118. Doresse și Lanne, p. 21-23.

pentru vremuri bine întocmite şi roade îmbelşugate, pentru cei ce aduc daruri. Întreagă Biserica pământească este astfel pomenită. Apoi, preotul pomeneşte Biserica cerească, diferitele cinuri ale sfinţilor şi „mai ales pe mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria". Urmează pomenirea celor mai dinainte adormiţi. Anaforaua din VA se încheie cu o rugăciune pentru Împărăţia cerurilor, în pacea dumnezeiască prin Hristos şi Sfântul Duh, cu o interesantă expresie trinitară cu iz arhaic, caracteristică anaforalelor egiptene, care aminteşte de formula trinitară de încheiere din Tradiţia Apostolică a lui Ipolit al Romei: „Tatăl întru Fiul, Fiul întru Tatăl (Ioan 10, 38) cu Sfântul Duh într-una sfântă şi sobornicească Biserică"[119].

La sfârşit, urmează rugăciunea care introduce „Tatăl nostru". Ecleziologia este cea primară, fără nici o aluzie la tulburările Bisericii, la persecuţiile şi încercările care o vor zgudui în timpul conflictelor ariene din secolul al IV-lea.

Structura rugăciunii de intercesiune din VB nu corespunde în întregime celei din VA, căci sfinţii şi cei adormiţi sunt pomeniţi înaintea celor vii, şi nu după aceştia, ca în VA. În VB, Biserica cerească precede pe cea a celor vii. Ordinea este mai sistematică. Enumerarea sfinţilor o reia aproape la fel pe cea din VA[120]. Enumerarea celor adormiţi este mai colorată. Rugăciu-

119. *Cf.* fragmentele sahidice din *Grand Euchologe du Monastère Blanc:* anaforă necunoscută apropiată de liturghia greco-siriană a Sfântului Iacob, sfârşit al anaforalei Sfântului Matei, fragmente de la Cairo şi de la Biblioteca Naţională din Paris. Ed. Dom E. Lanne, în *Patrologia Orientalis,* t. XXVIII, fasc. II, Paris, 1958, pp. 344-45, 309, 367, 386. Această formulă a fost înlocuită la martorii ulteriori prin formula care slăveşte Numele lui Dumnezeu inspirată din cea a Liturghiei bizantine. Un interesant pasaj al lui Tertulian poate fi apropiat de această formulă: „Întrucât (în botez) mărturia credinţei ca garanţie a mântuirii are drept chezaşi cele Trei Persoane, în mod necesar, este adăugată menţiunea Bisericii. Căci acolo unde sunt cei Trei, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, acolo este şi Biserica, care este Trupul celor Trei (*quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia quae trium corpus est*)", *De bapt.,* VI, 1-2; SC 17, p. 75.

120. Să menţionăm totuşi distincţia din VB între *propateres* (strămoşi) şi *pateres* (părinţi), pe care VA o ignora şi care dovedeşte o conştientizare aprofun-

nea pentru Biserica pământească este însă cea care-i îngăduie redactorului capadocian să integreze toate nevoile, toate treptele, vârstele şi situaţiile concrete în marea rugăciune pentru unitate şi comuniune, cimentată de legăturile de iubire ale Sfântului Duh. Nu este locul aici să reproducem această bogată descriere a Bisericii din rugăciunea bizantină de intercesiune şi, de altfel, ea este destul de cunoscută. În comparaţie cu VA, este foarte elaborată, dar ar fi greu de spus dacă este vorba de amprenta originală a inspiraţiei personale a Sfântului Vasile însuşi. Alte anaforale conţin şi ele intercesiuni tot atât de amănunţite şi nu ne stă în putinţă să întreprindem un studiu comparat al intercesiunilor euharistice din Biserica primară. Inversarea ordinii cererilor din VB (sfinţi, adormiţi, vii) nu-i este nici ea caracteristică, dar demonstrează totuşi o sistematizare crescândă în plan ecleziologic.

Anumite trăsături comune redactării vasiliene bizantine a intercesiunii şi scrierilor Sfântului Vasile merită semnalate în cadrul acestui studiu, fără pretenţia de a epuiza un subiect foarte vast: împăcarea şi unitatea Bisericii prin puterea Sfântului Duh; preoţia sacramentală şi cea împărătească; cinuri monahale şi asceţi; dimensiunile cosmice şi universale ale intercesiunii.

Ne vom mărgini acum la obiectul primordial şi central al intercesiunii, care decurge în mod organic din epicleză, şi anume, unitatea Bisericii în Sfântul Duh.

Unitatea Bisericii în Sfântul Duh

După cum remarca IPS Mitropolit Nicolae Corneanu, „în afară de Sfântul Atanasie, nimeni n-a resimţit mai dureros drama Bisericii şi nici n-a luptat mai cu curaj pentru a o înde-

dată a sensului Vechiului Legământ şi al pedagogiei sale, care se potriveşte foarte bine cu teologia biblică a Sfântului Vasile.

părta, ca Sfântul Vasile, neobositul păstor al Cezareii Capadociei, în timpul celei de a 8-a decade a secolului al IV-lea"[121].

În nenumărate rânduri, atât în *Tratatul despre Sfântul Duh*, cât şi în *Scrisorile* sale, Sfântul Vasile a descris pe larg necazurile Bisericii şi şi-a dat frâu liber durerii. După înfrângerea arianismului în faza sa hristologică, acesta avea să reînvie cu mai multă violenţă ca oricând în negarea dumnezeirii Sfântului Duh. Cel care este legătura de dragoste şi de comuniune între Biserici, Cel care este înainte de toate chezaşul împăcării omenirii cu Tatăl, tocmai Acela, Duhul unităţii, devine prilej al discordiei şi obiect al ereziei. Ultimul capitol din *Tratatul despre Sfântul Duh* este cel în care arhiepiscopul Cezareii descrie în chipul cel mai impresionant încercările prin care trec Bisericile răsăritene. El aseamănă situaţia prezentă cu o bătălie navală, pe o mare furtunoasă[122]: „Această agitaţie a Bisericilor nu este mai rea decât orice furtună pe mare? (...) Biserici întregi au pierit lovindu-se de momelile ereticilor ca de nişte stânci (...) Iubirea s-a răcit peste tot şi buna înţelegere a dispărut, iar armoniei i se ignoră chiar numele (...) Un întuneric apăsător şi sumbru s-a aşternut peste Biserici"[123].

Episcopilor din Apus le scrie astfel: „Biserica este strâmtorată, prea cinstiţi fraţi, şi în urma loviturilor neîncetate ale vrăjmaşilor stă să se scufunde ca o corabie izbită şi dintr-o

121. „Les efforts de Saint Basile pour l'unité de l'Église", documente ale Grupului de Studii Patristice al Comisiei Credinţă şi Constituţie, oct. 1963, p. 1, în *Verbum Caro* 90 (1969), p. 43-67 (aici p. 43).

122. Sfântul Vasile compară frecvent starea Bisericii cu cea a mării, furtunoasă sau potolită: „Dacă marea este frumoasă şi merită laudele dumnezeieşti, spune el în a IV-a *Omilie la Hexaimeron*, în care descrie crearea apelor şi a uscatului, cu atât este mai frumoasă această adunare, în care tumultul glasurilor amestecate, asemănător celui al valului care se sparge la mal, se înalţă în mijlocul rugăciunilor pe care le aducem lui Dumnezeu" (PG 29,93C).

123. Cap. 30, PG 32, 212A-217C; trad. fr. cit., p.521-31; trad. rom. cit., p.90-92.

parte şi din alta de valurile potrivnice ale mării înfuriate, afară poate dacă bunătatea lui Dumnezeu nu ne va cerceta. După cum, dar, pacea şi unirea din Biserica voastră le socotim ca şi cum ar fi şi ale noastre, tot aşa vă rugăm să arătaţi şi voi înţelegere faţă de dezbinările de la noi şi să nu vă depărtaţi de noi pe motivul distanţării geografice dintre noi, ci, dimpotrivă, întrucât suntem uniţi *prin legătura Duhului,* să ne primiţi în armonia *(symphônian)* unui singur trup"[124].

Iar lui Petru al Alexandriei: „În schimb, adevărata dragoste e un dar al Duhului Sfânt, care uneşte laolaltă până şi cele depărtate spaţial"[125].

După ce, în capitolul 16 al *Tratatului despre Sfântul Duh,* a arătat cum păstrează Sfântul Duh, prin împărtăşirea Sa, cetele îngerilor şi ierarhiile arhanghelilor în fiinţă şi în armonie[126], Sfântul Vasile trece pe scurt la organizarea Bisericii: „Nu se săvârşeşte (aceasta) în mod evident şi incontestabil prin Duhul? Pentru că Acesta, zice Scriptura (I Cor. 12, 28), a dat Bisericii în primul rând apostoli, în al doilea rând profeţi, în al treilea rând pe cei cu darul minunilor, apoi pe cei cu darul tămăduirilor, al cârmuitorilor, binefăcătorilor şi cu darul vorbirii în limbi. Această ordine a fost stabilită după darurile Duhului"[127].

Iar în capitolul 26, pe care deja l-am menţionat în legătură cu indiciile pnevmatologiei euharistice, Sfântul Vasile reia acest pasaj din Sfântul Pavel cu privire la mădularele Trupului lui Hristos: „Toate membrele alcătuiesc împreună Trupul lui Hristos, în unitatea Duhului, şi îşi trimit reciproc folosul din harisme. Pentru că Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fie-

124. *Ep. 90,* PG 32, 473; Courtonne, I, p.195; trad. rom. PSB 12, p. 263; cf. şi *Ep. 242,* Către apuseni, PG 32, 900 şi *Hom. de judicio,* PG 31, 653ş.u.

125. *Ep. 133,* PG 32,569B; Courtonne, II, p. 47; trad. rom. cit., p. 317.

126. PG 32, 137B; trad. fr. cit., p. 383; trad. rom. cit., p.53.

127. *Ibid.,* 141A; trad. fr. cit., p. 387; trad. rom. cit., p.55.

care dintre ele cum a voit. Membrele se îngrijesc de binele comun, dat fiind că între ele există simpatie *(sympatheia)*, în virtutea unităţii lor spirituale *(pneumatikê koinônia)*. De aceea, dacă suferă un mădular, suferă toate mădularele, iar dacă este slăvit un mădular, se bucură toate mădularele. Şi după cum părţile se unesc într-un tot, la fel şi noi ca persoane suntem uniţi în Duhul, pentru că noi toţi, ca un singur trup, am fost botezaţi într-un singur Duh"[128].

Episcopului Sofronie îi scrie: „Cel dintâi rod al Duhului este dragostea (...) Şi ce ar putea fi mai preţios pentru noi în starea actuală a lucrurilor când, din pricina înmulţirii nedreptăţilor, dragostea multora s-a răcit? Nimic nu-i atât de rar azi ca înţelegerea creştinească dintre fraţi, ca un cuvânt paşnic ori ca o comuniune spirituală *(pneumatikê koinônia)*"[129].

Biserica este concepută de Sfântul Vasile ca o fraternitate *(adelphotês)* şi o comunitate de iubire, condusă şi inspirată de Duhul Sfânt: „Prin bogăţia harului pe care Duhul Sfânt ni l-a dat (...) înfloreau Bisericile lui Dumnezeu fiindcă erau înrădăcinate în credinţă, în unire şi în dragoste ca nişte mădulare diferite care se potrivesc atât de desăvârşit laolaltă încât parcă formează un singur trup"[130].

Legătura dintre Biserică şi creaţie nu este exterioară, nici inspirată de simple imagini ale retoricii: „Dumnezeu a legat lumea strâns la un loc, prin legăturile unei prietenii *(philias)* de nezdruncinat, într-o asemenea comuniune şi armonie *(koinônian kai harmônian)*, încât fiinţele cele mai îndepărtate unele de altele, din punctul de vedere al locului pe care-l ocupă, par unite prin aceeaşi simpatie"[131]. Sunt legăturile străvechii iu-

128. PG 32,181AB; trad. fr. cit., p. 469-71; trad. rom. cit., p.76.

129. *Ep. 172*, PG 32,645; Courtonne, II, p. 107; trad. rom. cit., p. 363. *Cf.* şi *Ep. 65*, PG 32, 421; Courtonne, I, p. 155.

130. *Ep. 164*, PG 32, 636; Courtonne, II, p.97-98; trad. rom. cit. p.356.

131. *Hom. III sur l'Hexaéméron*, PG 29, 33A; SC 26, p.148.

biri creştine, pe care Sfântul Vasile îndeamnă să o reînnoim, pentru a aduce pacea în Biserică: „Căci dacă mădularele trupului nu pot trăi despărţite, nici creştinii nu pot"[132].

„Unitatea, spune IPS Mitropolit Nicolae al Banatului, comentând gândirea Sfântului Vasile, unitatea, care este o lege a naturii şi a voii libere,... trebuie să aibă drept model unitatea Bisericii primare care, la rândul său, se conforma unităţii creaţiei"[133]. Acelaşi Duh al lui Dumnezeu este Cel care conferă lumii şi oamenilor armonie şi coeziune şi care constituie însuşi sufletul sau respiraţia Bisericii lui Hristos. Organizarea Bisericii este deci lucrarea Duhului lui Hristos şi este rodul prezenţei Sale în Biserică începând din ziua Cincizecimii[134].

Este timpul să întrerupem această descriere a eclezioloqiei Sfântului Vasile pentru a reţine aici doar raportul său intim şi organic cu teologia sa despre Sfântul Duh. Anaforaua bizantină a Sfântului Vasile reflectă aceeaşi grijă pastorală, aceeaşi preocupare pentru buna înţelegere şi pacea în Biserică. Unitatea însăşi a Bisericii, „împărtăşirea" credincioşilor întru acelaşi Duh Sfânt, prin împărtăşirea din aceeaşi pâine şi din acelaşi potir, pline de Duh Sfânt, îşi au originea în mod primordial în epicleza sfinţirii euharistice.

„Iar pe noi toţi, spune anaforaua bizantină a Sfântului Vasile, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea Aceluiaşi Sfânt Duh (...) ca să aflăm milă şi har împreună cu toţi sfinţii care din veac au bineplăcut Ţie (...) Pomeneşte, Doamne, Sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică cea de la o margine până la

132. *Ep. 203*, PG 32, 741; Courtonne, II, p.170; cf. şi *Ep. 70* şi 128, PG 32, 433B şi 557 A; Courtonne I, p.164 şi II, p. 139.

133. *Op. cit.*, p.20.

134. Cf. I. Karmiris, *L'ecclésiologie de Basile le Grand*, Atena, 1958, p. 8-12 (în greceşte); D. M. Nothomb, „Charité et unité", in *Proche-Orient Chrétien* IV (1954), p. 309-321 şi V, p. 3-13.

cealaltă a lumii, pe care ai câştigat-o cu scump sângele Hristosului Tău, şi o împacă pe dânsa (...), pe cei risipiţi îi adună, pe cei rătăciţi îi întoarce şi-i uneşte cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică (...) Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor, potoleşte întărâtările păgânilor (...) cu puterea Sfântului Tău Duh, pacea Ta şi dragostea Ta dăruieşte-ne-o nouă, Doamne, Dumnezeul nostru (...) şi ne dă nouă cu o gură şi o inimă a slăvi şi a cânta prea cinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh..."

Aceste extrase din rugăciunea de mijlocire din anaforaua bizantină a Sfântului Vasile alcătuiesc un fel de refren, o rugăciune de implorare adresată Tatălui, o neîncetată epicleză de unitate a Bisericii lui Hristos, prin puterea şi împărtăşirea Sfântului Duh. Anaforaua se încheie cu slăvirea Preasfintei Treimi de către Biserică, fiind pecetluită cu *Amin*-ul comunităţii, şi se împlineşte în comuniunea euharistică.

Aceasta este dimensiunea euharistică a operei teologice şi pastorale a Sfântului Vasile. Fără ea, nu este cu putinţă nici să-i interpretăm gândirea, nici să recunoaştem geniul propriu al marelui capadocian, nici să regăsim izvorul profund al inspiraţiei sale teologice, taina euharistică, în care Biserica aduce slavă Preasfintei Treimi, Tatălui, întru Fiul, prin şi împreună cu Sfântul Duh.

X

PREZENȚĂ REALĂ ȘI COMUNIUNE EUHARISTICĂ

ÎN TEOLOGIA CLASICĂ

Obiectul acestui studiu este de a încerca să precizeze relația teologică existentă între cele două momente culminante ale tainei euharistice: pe de o parte, sfințirea și prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos și, pe de alta, împărtășirea adunării euharistice cu Domnul proslăvit, prezent în chip tainic în puterea Sfântului Duh. Teologia clasică, atât cea răsăriteană cât și cea apuseană, a scos în evidență cu precădere prefacerea elementelor euharistice în Trupul și Sângele Domnului. Disputa dintre Apus și Răsărit s-a situat, până la sfârșitul perioadei „presinodale", mai mult în jurul momentului prefacerii darurilor, anume dacă în timpul cuvintelor de instituire ori în timpul epiclezei, decât al obiectului însuși al acestei prefaceri. Mai mult, față de teologia latină a „transsubstanțierii", teologia ortodoxă, cu tot accentul pus pe rolul hotărâtor al Sfântului Duh în epicleză, părea a se retrage într-o atitudine de tăcere în fața tainei negrăite a prefacerii - *metabolè* - euharistice, ascunzând astfel o incapacitate pretins „arhaizantă" de speculație teologică în fața uneia din cele mai actuale taine ale credinței noastre.

Astfel, unul din cercetătorii școlii teologice ortodoxe, Frank Gavin, scrie în legătură cu aceasta: „Acest agnosticism reverențial (cu privire la modul prefacerii euharistice, n. B.B.) este caracteristica autorilor în general, începând cu Sfântul Ioan

Damaschinul, care spune că modul prefacerii nu poate fi cercetat (*Expunere a credinței ortodoxe*, IV, 13), până la teologii ortodocși care, în zilele noastre, preiau această părere"[1].

Problematica manualelor de teologie dogmatică, atât rusești cât și grecești, se situează întotdeauna în jurul tainei Euharistiei ca taină a prezenței reale a lui Iisus Hristos ca jertfă de ispășire adusă lui Dumnezeu pentru cei vii și pentru cei morți, ca o continuare și o actualizare a jertfei de pe Golgota[2].

În acest sens, teologia dogmatică tradițională pune întrebări precise istoriei cultului creștin și interpretează textele liturghiilor vechi și scrierile Sfinților Părinți din perspectiva foarte limitată și precisă a acestor întrebări: 1) prezența reală a lui Hristos în darurile de pâine și vin sfințite; 2) aspectul de jertfă al Euharistiei; 3) însușirea roadelor acestei jertfe prin împărtășanie; 4) instituirea Euharistiei de către Hristos la Cina cea de Taină; 5) rolul Sfântului Duh în sfințirea darurilor.

De câțiva ani, teologia Euharistiei beneficiază de convergența acestor diferite „reînnoiri" care au marcat cercetarea teologică în diferite domenii, precum cel al Bibliei, al liturghiei, al Sfinților Părinți, al spiritualității. Îndeosebi taina proprie Sfântului Duh este redescoperită în raportul său specific și multiform cu Euharistia. Printre cei mai recenți autori care au atras atenția asupra acestui raport, să-i cităm pe teologii catolici dom Th. Strotmann[3], P. Lebeau[4], J.M.R. Tillard[5], prin-

1. F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought*, Londra, 1923, p. 330. În sprijinul acestei afirmații, F. Gavin se referă la dogmatiștii greci, începând cu Andrutsos, Mesolora și mai ales Dyovuniotes, subliniind însă că nu este nici o deosebire între doctrina ortodoxă și doctrina romano-catolică a transsubstanțierii, ci doar una de „temperament" (p. 336).

2. *Op. cit.*, p. 347.

3. „Pneumatologie et liturgie", în *Vatican II: La Liturgie après Vatican II*, Paris, 1967, p. 289-314.

4. *Le vin nouveau du Royaume*, Paris-Bruges, 1966.

5. *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, Paris, 1964; „L'Eucharistie et le Saint Esprit", în *Nouvelle Revue Théologique*. 90 (1968), p. 363-387.

tre teologii protestanţi, pe Max Thurian[6] şi J.-J. von Allmen[7], iar printre teologii ortodocşi recenţi, pe N. Nissiotis[8], P. L'Huillier[9], P. Evdokimov[10], O. Clément[11] etc.

Să precizăm de la bun început că problema relaţiei dintre Sfântul Duh şi Euharistie depăşeşte cu mult cadrul, pe care l-am şi depăşit, dealtfel, al epiclezei. Această rugăciune a fost greşit înţeleasă de anumiţi interpreţi ai tradiţiei ortodoxe drept „momentul precis" al prefacerii sfintelor daruri şi, prin urmare, drept cel de al doilea termen al unei alternative între cuvintele de instituire sau epicleză ca formule sfinţitoare. Încă din anii '30, Pr. Serghei Bulgakov se străduise să regândească întreaga teologie a Euharistiei: „În timpul primului mileniu, scria el, în istoria Bisericii creştine, în toiul disputei hristologice, nu se pusese problema dogmei euharistice, iar Biserica îşi mărturisea credinţa în mod spontan şi viu, fără explicaţii sau definiţii (...) Strădaniile de a exprima dogma euharistică şi a-i da o justificare teologică apar, ca de obicei în istoria dogmelor, atunci când îşi fac apariţia ereziile (...) în Biserica apuseană. Răsăritul, care suportase întreaga povară a disputelor hristologice, rămânea pasiv în problema Euharistiei şi era mai curând în defensivă împotriva ereziei; până acum nu şi-a spus cuvântul care trebuie, totuşi, spus"[12].

Sprijinindu-se pe mărturiile Sfinţilor Părinţi, Pr. Bulgakov expunea prefacerea euharistică în lumina transsubstanţierii naturale, care domneşte peste întreaga creaţie, adică legea

6. *L'Eucharistie*, Neuchâtel şi Paris, 1959.
7. *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966.
8. „Pneumatologie orthodoxe", în *Le Saint Esprit*, Geneva, 1963, p. 85-106.
9. „Théologie de l'epiclèse", în *Verbum Caro* 56 (1969), p. 307-320.
10. *La Prière de l'Eglise d'Orient*, Paris-Tournai, 1966.
11. „Brève introduction à la liturgie byzantine", în *Études Théologiques et Religieuses*, 37 (1962), p. 49-63; şi diverse articole în revista ortodoxă franceză *Contacts*.
12. „Dogma euharistică" (în rusă), în *Pout*, 1930, nr. 20, p. 7.

asimilării firești a unui corp de către altul prin hrană. Transsubstanțierii firești, Pr. Bulgakov îi opunea însă transsubstanțierea „suprafirească", în care pâinea și vinul, care pot intra în alcătuirea trupului omenesc, pot aparține Trupului însuși al lui Hristos. Pâinea și vinul se preschimbă într-o realitate care nu este din lumea aceasta. Miracolul nu mai este fizic, ci metafizic, căci privește de acum Pâinea cea cerească, pâine care nu este din lumea aceasta. Pr. Serghei Bulgakov sublinia cu tărie că doctrina însăși a prezenței reale trebuie înțeleasă în perspectiva împărtășirii euharistice, și nu în cea a ritului apusean de adorare a ostiei. „Desigur, adăuga el, ne închinăm sfintelor daruri în taina împărtășaniei, căci Hristos este prezent în ele și Se dăruiește celor care sunt părtași, dar nu-L putem atinge pe Hristos și nu căutăm să-L „reținem" în împărtășania noastră"[13].

În epoca noastră, în care doctrina prezenței reale a lui Hristos în Euharistie este redusă la o semnificație simbolică sau, în perspectiva unei juxtapuneri a „prezenței" lui Hristos în daruri și a „roadelor duhovnicești" ale împărtășaniei, ni se pare important: 1) să reamintim unitatea teologică a sfințirii și a împărtășirii euharistice, aceste două aspecte ale tainei euharistice, de nedespărțit; în această perspectivă de unitate trebuie situată realitatea prezenței euharistice a Domnului. 2) să reamintim că orice prezență sacramentală și eclezială a lui Hristos este o prezență treimică și că orice comuniune cu Hristos este o comuniune de intimitate filială cu Tatăl, în Sfântul Duh. Revelația hristologică se desfășoară în dogmă și în experiența treimică, la toate nivelurile și în toate modurile „prezenței" Domnului în lume. Euharistia nu constituie deci o excepție, ci, dimpotrivă, manifestă în cel mai înalt grad realitatea vieții treimice în Biserică. 3) să arătăm, în sfârșit, că taina Euharistiei este actualizarea în Biserică a „întâlnirii" din-

13. *Ibid.* nr. 21, p. 18.

tre Dumnezeul treimic şi comunitatea umană renăscută prin credinţă în botez. Taina însăşi a Euharistiei este o taină de reciprocitate, de fidelitate reciprocă, de prezenţă şi de comuniune reciprocă între Dumnezeu şi om, în acest admirabil schimb care se inaugurează la Întrupare, se înfăptuieşte în Înălţare şi se perpetuează în unirea euharistică. „Dumnezeu S-a făcut om, spun Părinţii Bisericii, pentru ca omul să devină Dumnezeu"[14]. Prezenţa reală a lui Hristos în Euharistie ne introduce într-o nu mai puţin reală prezenţă întru Hristos şi dumnezeiasca Treime. Atunci când Hristos este prezent la Cina euharistică, această Masă primitoare se lărgeşte şi ne transportă în inima ospitalităţii lui Dumnezeu, în cercul de iubire şi de viaţă al Sfintei Treimi, unde, la rândul său, omul este poftit, chemat, unde pătrunde, cu teamă şi iubire, în intimitatea însăşi a Tatălui.

Cele trei teme de care aminteam determină cele trei părţi ale acestei expuneri.

A

SFINŢIRE ŞI COMUNIUNE

Un studiu cuprinzător al originilor şi teologiei tainelor ne arată că Euharistia nu mai poate fi izolată de contextul sacramental liturgic de ansamblu şi că există în special profunde analogii şi paralelisme între Euharistie şi celelalte „lucrări sfinţitoare"[15] ale Bisericii, ca de pildă sfinţirea apei, a untde-

14. Sf. Atanasie, *Despre întruparea Cuvântului*, 54, PG 25, 192.

15. Acest termen ambiguu de „lucrare sfinţitoare" este ales cu bună ştiinţă, pentru a nu limita studierea unei evoluţii vii prin alegerea unei distincţii dogmatice ulterioare între „sacramente" şi „sacramentale"; a se vedea în acest sens N. Afanasiev, „Sacramente şi sacramentale", (în rusă), în *La Pensée Orthodoxe*, 8, Paris, 1951, şi B. Bobrinskoy, „Les sacramentaux dans l'Église Orthodoxe", în *Le Messager Orthodoxe*, Paris, 1964, nr. 27-28, p. 50-56.

lemnului etc. Aș dori să propun chiar rânduiala baptismală a binecuvântării apei ca punct de plecare pentru aceste reflexii asupra sfințirii și comuniunii.

Rânduiala binecuvântării apei datează din timpuri străvechi. Tertulian este primul martor, în Apus, al acestei rânduieli, căreia el pare a-i acorda o deosebită importanță, considerând-o ca esențială pentru botez și punând-o în legătură cu episodul ioaneic al scăldătoarei de la Vitezda în care cobora un înger al Domnului și tulbura apa, pentru a-i transmite astfel puterea vindecătoare[16].

Această concepție a unei puteri lucrătoare comunicate apei se regăsește și în tradiția siriană, în legătură cu Ioan 3, 5, îndeosebi la Sfântul Efrem Sirul. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primește de la El virtutea de a da naștere celor care I se aseamănă, adică celor duhovnicești: Duhul Sfânt face să rodească apa botezului așa cum făcuse roditoare și apele primordiale la Facere: „Duhul Sfânt, Care la început, Se purta deasupra lor, le-a înzestrat cu puterea de a da naștere celor duhovnicești și de a zămisli în slavă fii Tatălui". „Porumbelul clocindu-și ouăle, trezește viața cu căldura sa; Duhul Sfânt prefigura taina botezului nostru, arătând că prin venirea aceluiași Duh dumnezeiesc, apele binecuvântate cu darul vieții vor da naștere unor fii ai lui Dumnezeu"[17].

„Duhul Sfânt - se cântă și astăzi în Biserica siriană, de sărbătoarea Epifaniei, după pilda Sfântului Efrem - S-a pogorât din cele de sus pentru a zămisli și a da viață apelor. În botezul lui Ioan, S-a odihnit peste unul singur, acum însă S-a pogorât și odihnește peste toți cei care s-au născut din nou din apă"[18].

16. *De baptismo* V, 5-6. O. Cullmann a arătat că acest episod de la Ioan 5,1-19 trebuie situat în perspectiva cultică și sacramentală a celui de-al patrulea Evanghelist; *cf. Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, p. 55-57.

17. *Interpretationes in Genesim*, Opp. Syr., I, p. 117-118.

18. *Fangith* (Breviar festiv al Bisericii siriene din Antiohia), vol. III, Mossoul, 1875, p. 30,35, 275.

Această concepție despre o eficacitate proprie împărtășită elementelor create, a unei puteri pe care acestea o înglobează, o vehiculează și o transmit este foarte caracteristică simbolismului biblic, în care întreaga creație este implicată în sfințirea și mântuirea omului. Pr. J. Daniélou a arătat importanța rânduielii sfințirii apei în simbolismul inițierii baptismale[19]. Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Ambrozie al Milanului, Teodor din Mopsuestia, *Constituțiile Apostolice* consideră, după cât se pare, că eficacitatea afundării baptismale depinde de sfințirea apei[20].

Una dintre temele esențiale ale rugăciunilor de sfințire a apei este cea potrivit căreia aceste ape au fost sfințite de către Hristos când a coborât în Iordan și astfel au devenit receptacolul revărsării Sfântului Duh. Astfel, în *Evhologiul lui Serapion* (secolul al IV-lea) se spune: „Așa cum, coborând în apele Iordanului, le-a sfințit, tot astfel și acum, pogorându-Se în acestea, le face sfinte și duhovnicești"[21].

Acest aspect mi se pare extrem de important pentru înțelegerea teologică a binecuvântării baptismale a apelor; această binecuvântare se face în legătură cu botezul lui Hristos în Iordan, dar și acest botez este, el însuși, o anticipare simbolică a tainei Mântuirii: moarte, îngropare, înviere și proslăvire de către Tatăl, în Duhul Sfânt. Rugăciunile de binecuvântare a apei subliniază că materia apei a fost regenerată o dată pentru totdeauna la botezul lui Iisus ca o anticipare a *triduum*-ului pascal, în care materia a fost izbăvită de tirania demonului[22].

19. „Le Symbolisme des rites baptismaux", în *Dieu Vivant* 1 (1945), p. 34-35; și *Bible et Liturgie*, Paris, 1958.

20. Chiril al Ierusalimuluii, *Cat. bapt.* III, 3, PG 33,429; Ambrozie al Milanului, *De Sacramentis* I.15, PL 16,422 ș.u.; Teodor din Mopsuestia, *Hom. catéchétique* XIV, ed. R. Tonneau et R. Devreesse, Vatican, 1949, p. 401-461; *Constitutions Apostoliques* VII, 43, ed. Funk, Paderborn, 1905, t. I, p. 450.

21. *Prière de consécration des eaux*, ed. Funk, *op. cit.*, t. II, p. 450, trad. fr. în A. Hamman, *Prière des premiers chrétiens*, Paris, 1951, p. 193.

22. Cf. textele la J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, Paris, 1957.

Orice sfințire a apei va fi deci o rememorare, o aducere aminte și totodată o mărturie prin epicleză că aceeași putere sfințitoare a Sfântului Duh continuă să lucreze. Așa se explică de ce tradiția primară nu acorda rânduielii de sfințire a apei o importanță hotărâtoare, în pofida vechimii sale. *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit al Romei nu o menționează decât în treacăt: „În clipa în care cântă cocoșul, se va face rugăciunea în primul rând asupra apei *(oretur primum super aquam)*"[23]. Ritualurile anterioare, *Didahia*, Iustin preferă chiar folosirea apei „vii", adică a apei curgătoare și curate.

Printre mărturiile care păstrează tăcerea cu privire la sfințirea apei la botez trebuie menționate *Catehezele baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Cu toate acestea, nu se poate deduce, din tăcerea sa, că n-ar fi cunoscut epicleza de sfințire a apei. Iată textul: „După această ungere, te pune să cobori în fluviul sfânt, îngropându-l pe omul cel vechi și împreună înviind omul cel nou, înnoit după chipul Celui care l-a zidit. În acest moment, prin cuvintele preotului și prin mâna sa, are loc pogorârea Sfântului Duh și cel care iese din apă este un alt om; cu desăvârșire curățit de întinăciunea păcatelor sale, a lepădat vechiul veșmânt al păcatului și a îmbrăcat haina împărătească"[24].

În această descriere, pogorârea Sfântului Duh prin cuvintele preotului și prin mâna sa pare să coincidă cu afundarea catehumenului în scăldătoarea baptismală. „Ioan Gură de Aur se gândește evident la scena botezului lui Hristos în Iordan, comentează Pr. Wenger, și la pogorârea Sfântului Duh peste Iisus"[25], când pogorârea Duhului are loc în timpul (sau chiar după) afundarea lui Hristos.

23. *Tradition apostolique*, cap.23.
24. *Cat. bapt.* II, 25, ed. A. Wenger, SC 50, p.147.
25. *Ibid.*, nota 2.

Pe de altă parte, vechile descrieri ale botezului cuprinse în Actele apocrife greceşti sau siriene ne arată o mare fluctuaţie în ceea ce priveşte locul şi forma sfinţirilor untdelemnului şi apei la botez. Îndeosebi pentru untdelemn, epicleza sfinţitoare, care capătă deseori o amploare extraordinară, mai considerabilă chiar decât epicleza asupra apei, această epicleză asupra untdelemnului este săvârşită chiar în punctul culminant în care untdelemnul este folosit pentru ungere, astfel încât epicleza se confundă cu formula ungerii. De asemenea, preotul invocă, uneori chiar în momentul afundării, venirea harului dumnezeiesc pentru a sfinţi şi a regenera atât apa, cât şi pe cel botezat[26]. Finalitatea sfinţirii materiei este deci situată în afara acesteia, în folosirea sa de către om şi pentru zidirea acestuia[27]. Cu toate acestea, sfinţirea omului nu poate face iconomia materiei care, pătrunsă fiind de Duhul Sfânt, este făcută transparentă harului dumnezeiesc, conlucrează la mântuire şi este izbăvită de robia care a lovit cosmosul întreg.

Întorcându-ne către sfinţirea euharistică, vom afla acelaşi principiu de finalitate antropologică şi ecleziologică pe care-l descoperisem mai înainte. Din ce în ce mai mult mi se pare dificil de elaborat o teologie a sfinţirii, sau a prezenţei reale a lui Hristos în Sfintele Daruri, sau a jertfei euharistice, independent de momentul culminant al concelebrării euharistice care este împărtăşirea întregii adunări.

Dacă deosebirea liturgică şi teologică dintre sfinţire şi comuniune este veche şi îndreptăţită, disocierea lor în schimb

26. *Act. Syr. Thom.*, ed. Bonnet, *Acta Apocrypha*, II, 2, Leipzig, 1903.

27. Pr. Bouyer s-a străduit să arate că binecuvântările Bisericii, chiar şi atunci când nu par a se referi direct la oameni, ci la lucruri, au întotdeauna ca scop adaptarea acestor lucruri la viaţa Trupului (tainic), astfel ca Hristos să fie totul în toate, şi că încă şi mai mult decât binecuvântările iudaice, cele creştine au drept scop restaurarea lucrurilor corupte de păcatul omenesc, sfinţindu-ne, în tot ceea ce suntem, ca mădulare ale Trupului lui Hristos; *cf.* L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, Paris, 1956, p. 224.

nu poate fi decât nefastă și nu poate decât să conducă la acele impasuri teologice din care încercăm să ieșim astăzi: mod al prezenței reale, validitate a Euharistiei fără adunare sau a împărtășaniei numai cu unul dintre Sfintele Daruri etc.

Studiul liturghiilor vechi ne confirmă legătura organică dintre sfințire și comuniune sau, mai curând, unicitatea lucrării Sfântului Duh de sfințire a jertfei pentru adunare, dar totodată și a adunării ca Trup al lui Hristos. Vechile epicleze conțin adesea rugăciunea ca Dumnezeu să trimită Duhul Său Sfânt atât peste adunare, cât și peste darurile puse înainte la altar.

Iată, ca exemplu, epiclezele liturghiilor bizantine, a Sfântului Vasile și a Sfântului Ioan Gură de Aur:

Sfântul Vasile	Sfântul Ioan Gură de Aur
(...) Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, *să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte (...)*	(...) Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: *Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte (...)*

Pr. Bouyer atrage atenția asupra faptului că pogorârea Sfântului Duh vizează în același timp și Darurile, și credincioșii. Comentând liturghia antiohiană a celor Doisprezece Apostoli, și îndeosebi formula epiclezei acesteia („Te rugăm să arăți *-apophenai-* că această pâine este trupul Hristosului Tău și acest vin, sângele Hristosului Tău"), Pr. Bouyer scrie: „Pogorârea Duhului este cerută nu pentru a face din aceste daruri trupul și sângele lui Hristos, ci pentru a arăta că sunt, producând în cei botezați toate efectele tainei"[28].

Această finalitate ecleziologică și comunitară a sfințirii euharistice este foarte vizibilă în epicleza cuprinsă în Tradiția

28. *Eucharistie*, Tournai, 1966, p. 277.

Apostolică, epicleză care, mai mult chiar decât cele ale liturghiilor bizantine, are o valoare exemplară pentru restaurările liturgice moderne[29]: „Te rugăm să trimiţi Duhul Tău cel Sfânt peste jertfa adusă de Sfânta Biserică. Pe toţi cei care sunt părtaşi la aceasta, adunându-i, învredniceşte-i să se umple de Duh Sfânt, pentru întărirea credinţei lor în adevăr"[30]. Redescoperirea, în zilele noastre, a contextului eclezial şi comunitar al sfinţirii euharistice are o mare însemnătate pentru dialogul ecumenic. Se aminteşte astfel că finalitatea şi plinătatea sfinţirii pâinii şi vinului, adică invocarea Sfântului Duh peste darurile aduse de adunare, se află în adunare, care, prin această Cincizecime perpetuă care este Euharistia[31], se constituie în Trup şi Sânge al lui Hristos.

Teologia ortodoxă a comuniunii euharistice ne confirmă această viziune. Credincioşii, spun Sfinţii Părinţi, devin „cotrupeşti" *(syssomoi)* şi „co-sanguini" *(synaimoi)* cu Hristos, „hristofori"[32]. Aşa cum scria Paul Evdokimov, „Biserica, în realitatea sa ultimă, deşi nevăzută, este acest trup euharistic, trupul ceresc al lui Hristos"[33].

Nicolae Cabasila a stăruit în mod deosebit asupra procesului de transformare a credincioşilor prin comuniunea euharistică, reluând astfel învăţătura cea mai tradiţională a îndumnezeirii prin Taine: „O! Ce taină copleşitoare! Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul şi sângele Lui, una cu trupul şi sângele nostru! Şi atunci, cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e

29. Îndeosebi noile anaforale folosite în Biserica catolică sau Liturghia euharistică de la Taizé.

30. *Tradition Apostolique,* § 4.

31. Cf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii,* cap. XXXVII, 6 şi nota complementară a lui S. Salaville, intitulată „La Pentecôte eucharistique", în SC 4 bis.

32. Chiril al Ierusalimului, *Cat. myst.* IV, 3, SC 126, p. 137.

33. *Op. cit.* p.67.

stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză voința noastră, dacă însuși Domnul o mână și cât de înflăcărat curajul nostru, când focul însuși se revarsă peste el!"[34].

Prin această izbucnire a lui Hristos în noi, prefacerea este deplină, omenitatea este atrasă de puterea lui Dumnezeu, fiind făcută la propriu suprafirească: „O putere mai mare când întâlnește pe una mai mică n-o mai lasă să rămână așa cum a fost: fierul pus în foc nu mai are nimic din fier (...) Așadar, este limpede că atunci când Hristos Se revarsă în sufletele noastre și Se face una cu ele, noi ne-am schimbat, ne-am făcut asemenea Lui, întocmai cum se întâmplă cu o picătură de apă când cade într-un vas uriaș plin de untdelemn bine mirositor"[35].

Prin împărtășanie frecventă, Hristos „umple toată casa sufletului nostru. Și apoi, noi nu ne cuminecăm cu vreo bunătate de a Lui și nici nu ne împărtășim cu vreo rază sau vreo strălucire din discul Soarelui dumnezeiesc, ci din însuși discul acesta, așa încât îl facem să locuiască în noi, să ne pătrundă până în măduvă și în mădularele noastre, ba chiar să nu mai formăm decât unul și același trup împreună (...); trupul, sufletul și toate puterile noastre se înduhovnicesc, atunci înseamnă că trup se unește cu trup, sânge cu sânge și suflet cu suflet"[36].

Biserica și Euharistia nu pot fi deci despărțite, constituind o unică taină, iar actul liturgic al împărtășaniei ne dezvăluie corelația care există între ele: „Dacă ar putea cineva să cuprindă cu privirea (Biserica lui Hristos), n-ar vedea decât însuși Trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El și că se împărtășește din Trupul Lui"[37].

34. *Despre viața în Hristos*, PG 150, 585; SC 355, p. 271; trad. rom. cit., p. 195.

35. *Ibid.*, c. 593; p. 289; trad. rom. cit., p. 201-202.

36. *Ibid.*, c. 584; p. 269; trad. rom. cit., p.195.

37. *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, p. 203-204; trad. rom. cit., p. 87.

În fond, soluţionarea acestei probleme a raporturilor dintre sfinţire şi comuniune (sau afundare, sau ungere) priveşte întreaga teologie, în special semnificaţia însăşi a creatului, a materiei. Realitatea însăşi a simbolismului este în joc. „Cosmologia este subordonată antropologiei", scrie Olivier Clément[38], dar Biserica este locul în care creaţia este asumată, în care redevine transparentă la lumina dumnezeiească şi se redescoperă în slujba omului. Afirmarea însă a acestei finalităţi antropologice şi ecleziale a cosmosului sau subordonarea acestuia tainei omului nu înseamnă câtuşi de puţin o negare a materiei sau dispreţuirea acesteia.

„Venirea Duhului, scrie şi J.-J. von Allmen, este invocată nu numai pentru cei botezaţi, adunaţi pentru ospăţ, ci şi peste darurile acestora, asfel ca hrana pe care o vor primi cu mulţumire să nu fie acest trup care nu foloseşte la nimic (Ioan 6, 63), ci să fie pentru ei... mâncare şi băutură *duhovniceşti* (*cf.* I Cor. 10, 31), pătrunse de Duhul şi deci de prezenţa Împărăţiei; pâinea şi vinul nu trebuie să se poticnească, ca să zic aşa, în pragul Împărăţiei, căci Domnul le-a ales ca merinde din care ne îngăduie încă de pe acum să gustăm şi să vedem că bun este Domnul"[39].

În taina euharistică, sfinţirea darurilor şi sfinţirea credincioşilor se situează deci într-o relaţie reciprocă - neamestecată, dar şi neîmpărţită. Confundarea lor, în doctrina zwingliană, va duce la o diminuare a valorii proprii a darurilor, nemaifiind luate „în serios" ca semne şi expresii privilegiate ale anamnezei istoriei mântuirii, ca expresii ale jertfei şi ale vieţii celei noi în comunitatea eclezială.

Disocierea lor în teologia medievală a dus, în schimb, la o „substantificare" a darurilor euharistice, înlesnind astfel o ten-

38. „Le sens de la terre. Notes de cosmologie orthodoxe", în *Contacts* 59-60 (1967), p. 255, reluat în *Le Christ, Terre des vivants. Essays théologiques*, SO 17, Bellefontaine, 1976, p. 80.

39. *Op. cit.* p. 33.

dință de adorare a acestora și o subiectivizare și o individualizare a comuniunii euharistice, privită mai curând ca rod al Tainei Euharistiei decât ca punct culminant și împlinire a Euharistiei comunității.

Un studiu amănunțit al tradiției latine prescolastice, care să ajungă până la Fericitul Augustin, ne-ar îngădui să regăsim originea alunecării progresive a tradiției ulterioare către o disociere între sfințire și comuniune. Pnevmatologia augustiniană, care posedă o considerabilă dimensiune eclezială, pare a fi avut puține legături cu teologia sfințirii euharistice. Într-o comunicare la Congresul Augustinian din 1954, mgr. G. Philips a arătat că în descrierea împărtășirii harului lui Hristos de către Duhul Sfânt, Augustin a recurs „mai mult la categoriile morale și ascetice decât la procesul fizico-mistic imaginat de Greci": „În sufletele noastre, Duhul lucrează personal, după ce a acționat asupra omenității lui Iisus, dar lucrarea Sa nu trece propriu-zis prin această omenitate. Întruparea este cu mult mai mult antecedentul decât adevărata cauză instrumentală, Duhul care sălășluiește în plinătatea Sa în Cap, Se împărtășește apoi mădularelor, sub influența morală a Capului... O cercetare sistematică a învățăturii sale sacramentale, a viziunii sale asupra Euharistiei, asupra minunilor și tainelor Domnului ne-ar duce la aceleași concluzii... Cauzalitatea tainelor, la Fericitul Augustin, rămâne prea aproape de incidentalism, chiar dacă scolasticii i-au invocat autoritatea pentru a impune recunoașterea adevăratelor „cauze" ale harului în semnele rituale. Aceeași mentalitate generală l-a împiedicat pe acest mare geniu să pună pe deplin în valoare prezența ființială a trupului lui Iisus în darurile sfințite. De la bun început, gândirea sa se îndreaptă către efectul ulterior: unitatea tuturor mădularelor în comuniunea eclezială"[40].

40. „L'influence du Christ - Chef sur Son Corps mystique suivant S. Augustin", în *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. 2, p. 813-14.

B

EUHARISTIE ŞI COMUNIUNE TRINITARĂ

Evenimentul Cincizecimii nu se mărgineşte la o prezenţă „duhovnicească", „în duh" a Domnului proslăvit în Biserica Sa, ci reprezintă venirea „iconomiei Sfântului Duh", adică a prezenţei personale a Mângâietorului, Duhul adevărului, pe Care Tatăl Îl trimite în numele lui Iisus (Ioan 14, 16 şi 26), pe Care Iisus Îl trimite El Însuşi din partea Tatălui (Ioan 15, 26). Venirea Sfântului Duh nu are deci un caracter subordonat şi doar funcţional în raport cu lucrarea lui Hristos. Duhul este prezent în persoană şi lucrează în Biserică, pe care o face conformă lui Hristos[41].

Dacă vorbim despre „iconomia Sfântului Duh", deosebind-o de „iconomia Fiului"[42], nu înseamnă că disociem sau opunem aceste două iconomii. Timpul Duhului nu urmează timpului lui Hristos, ci constituie împlinirea şi încununarea acestuia. Întreaga Biserică se află în timpul Cincizecimii, dar Duhul Cincizecimii este atât agentul prezenţei permanente a Domnului în Biserica Sa, cât şi rodul şi darul permanent al lui Hristos înviat şi înălţat de-a dreapta Tatălui. Aceste două aspecte ale Cincizecimii şi, prin urmare, ale întregii sacramentalităţi a Bisericii, trebuie avute constant în vedere şi în nici un caz confundate: pe de o parte, Sfântul Duh dă mărturie despre Hristos, ne îngăduie să-L chemăm, Îl face prezent, ne face asemenea Lui; pe de altă parte, Hristos ne trimite Duhul Sfânt, roagă pe Tatăl să dăruiască Duhul.

41. Cf. B. Bobrinskoy, „Le Saint Esprit dans la Liturgie", în *Studia Liturgica*, I (1962), p .47-60.

42. Această distincţie a fost dezvoltată în sistemul teologic al lui Vladimir Lossky, cât se poate de consecvent, în teologia sa trinitară, în soteriologia şi doctrina sa despre Biserică. *Cf.* îndeosebi lucrarea sa clasică *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944.

În această dublă perspectivă, prezența și împărtășirea Sfântului Duh dobândesc o însemnătate cu totul deosebită în taina euharistică. Aici, credinciosul este făcut părtaș la viața treimică. Prezența lui Hristos și prezența Duhului sunt simultane și în același timp diferite, necontopindu-se într-o prezență a firii dumnezeiești, cu care credinciosul s-ar uni cumva direct.

Prezența lui Hristos s-ar putea exprima prin noțiunile de identificare și transfigurare. Pâinea și vinul, sfințite prin invocare, *devin* și *sunt* de acum înainte trupul și sângele lui Hristos proslăvit, „sunt nu atât transsubstanțiate, cât transfigurate", spune Olivier Clément[43]. Nu pierd nimic, am zice noi, din substanța lor pământească și creată, dar aceasta se eliberează de „neutralitatea" sa insensibilă și opacă, devenind capabilă să fie de acum înainte și merinde de viață.

La rândul său, adunarea euharistică *devine* și *este* de acum înainte, din Euharistie în Euharistie, trup și sânge al lui Hristos; omul își realizează vocația sa primordială și ultimă de a fi co-trupesc și co-sanguin cu Hristos cel înviat. De la Sfântul Pavel, prin Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin, la Nicolae Cabasila, toată ecleziologia creștină este situată în viziunea „Hristosului total, Cap și Trup", a cărui trăire ne este împărtășită de Euharistie la cel mai înalt nivel de intensitate[44].

Prezența euharistică a Sfântului Duh și lucrarea Sa nu sunt mai puțin reale decât cele ale lui Hristos, dar ele sunt diferite și cer astfel un alt limbaj pentru a vorbi despre ele. Chiar în lipsa unor referiri explicite la persoana Sfântului Duh, însăși

43. *Op. cit.* în *Contacts*, p. 289, Bellefontaine, p. 118.

44. Această excepțională intuiție hristologică a Fericitului Augustin cu privire la Biserică, a fost reluată în zilele noastre în teologia ortodoxă de către Pr.G.Florovsky, în importantul său studiu despre Biserică „Le Corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église", în *La Sainte Église Universelle*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 9-57. A se vedea în legătură cu acest subiect analiza făcută eclesiologiei Pr. Florovsky de către Y.-N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Église: un théologien contemporain, G. Florovsky*, Paris, 1968.

prezenţa Sa în lucrarea liturgică şi în lauda neîncetată a Bisericii este cea care le realizează, le face reale, le situezaă în planul duhovnicesc al Duhului, împlineşte şi încheie acest cult, „această închinare în duh şi în adevăr"; astfel, în Duhul, cultul, tainele îşi dobândesc adevărata lor funcţie, unica lor raţiune de a fi, care este cea de a-l conduce pe om la cunoaşterea Prea Sfintei Treimi, în iluminare şi unire îndumnezeitoare.

Este evident că tradiţia răsăriteană primară a formulat de timpuriu în cultul şi în teologia sa experienţa fundamentală şi certitudinea iconomiei Sfântului Duh în Euharistie. Potrivit acestei tradiţii, rolul Sfântului Duh nu se mărginea la „a lucra" prezenţa reală a lui Hristos în sfintele Daruri. Pentru a exprima realitatea profundei transformări a credincioşilor prin Duhul Sfânt în Euharistie, aceasta a dezvoltat, mai ales începând de la Sfântul Vasile al Cezareii, teologia de „împărtăşire a Sfântului Duh"[45]. Noţiunea de „împărtăşire a Sfântului Duh" îşi are originea în teologia paulină (I Cor. 13, 13) şi după Sfântul Irineu, Sfântul Vasile este cel care i-a dat întreaga amploare: el exprimă odată cu aceasta deofiinţimea Sfântului Duh cu Tatăl şi cu Fiul, deplina Sa dumnezeire, evitând însă, în acelaşi timp, folosirea acestor termeni; pe de altă parte, aplică noţiunea de „împărtăşire a Sfântului Duh" întregii pronii a Duhului pe lângă îngeri, oameni şi întreaga zidire. Împărtăşirea Sfântului Duh va fi, deci, o participare reală la viaţa lui Dumnezeu, prin împărtăşirea cu Duhul Sfânt, care ne face duhovniceşti, are loc „restabilirea în paradis, ridicarea în împărăţia cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Tatăl nostru, împărtăşirea de harul lui Hristos, vieţuirea ca fii ai luminii, părtăşia la slava veşnică"[46].

45. Pentru mai multe amănunte a se vedea mai sus, cap. IX, „Liturghie şi ecleziologie trinitară la Sfântul Vasile".

46. *De Spiritu Sancto*, XV, PG 32, 132; trad. fr. SC 17 bis, p. 371; trad. rom. PSB 12, p. 50.

Anaforaua și rugăciunile euharistice ale Sfântului Ioan Gură de Aur vor prelua această noțiune, fără a-i da însă același relief exclusiv față de celelalte roade ale comuniunii. Dacă pentru Sfântul Vasile „împărtășirea Sfântului Duh" este singura roadă a Euharistiei, cea care exprimă și cuprinde toate darurile harului dumnezeiesc, cea care rezumă toată opera Întrupării, Sfântul Ioan Gură de Aur enumeră roadele Euharistiei, printre care se află de asemenea „împărtășirea Sfântului Duh". Iată încheierea epiclezei sale sfințitoare: „(...) Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă".

Tradiția euharistică antiohiană, din care provine anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur, a fost deosebit de sensibilă la acest aspect pnevmatologic al Euharistiei. Pentru Narsai (secolul al V-lea), Euharistia este merindea Duhului: „Odată născuți la botez, cei botezați se adapă din Duhul"[47].

Potrivit Sfântului Efrem, Iisus „a numit pâinea Trupul Său cel viu și l-a umplut de Sine Însuși și de Duhul... Luați, mâncați cu credință, neîndoindu-vă că este Trupul Meu, iar cel ce mănâncă cu credință, mănâncă foc și Duh... mâncați toți, mâncați astfel Sfântul Duh, căci cu adevărat este Trupul Meu"[48].

Pentru Teodor de Mopsuestia, hrana euharistică este „sfântă și nemuritoare, pentru că este Trupul și Sângele Domnului nostru și este plină de sfințenie, întrucât Duhul Sfânt sălășluiește în ea"[49].

Din tradiția siriană, tema plenitudinii și cea a căldurii Duhului (Rom. 12,11 și I Tes. 5,19) a trecut în omiliile pascale și

47. *Hom. XXI*, trad. fr. Ph. Gignoux, în *Initiation chrétienne* (col. *Lettres chrétiennes*, nr.7), Paris, 1963, p.25.
48. *Sermon sur la Semaine Sainte*, *Ephraemi Opera*, ed. Lamy, I, p. 415 ș.u.
49. *Cat. myst.* VI.

liturgice ale tradiţiei alexandrine (Ps.-Origen, Chiril), capadociene (Grigorie de Nazianz) şi, în sfârşit, în liturghiile bizantine, unde ritul „zeonului" (apa caldă vărsată în potir înainte de împărtăşanie) semnifică însăşi căldura Sfântului Duh şi, prin El, prezenţa Trupului slăvit şi „pnevmatic" al lui Hristos.

La capătul tradiţiei bizantine, Nicolae Cabasila va scrie pagini minunate despre Euharistie ca despre o Cincizecime prelungită: „Mângâietorul nu S-a pogorât o dată pentru ca după aceea să ne părăsească, ci este şi va fi cu noi până la sfârşit, deoarece Mântuitorul L-a trimis ca să rămână cu noi în veci: Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede şi nici nu-L cunoaşte; voi însă Îl cunoaşteţi, căci cu voi rămâne şi întru voi este (Ioan 14,17). El săvârşeşte tainele, prin mâinile şi limba preoţilor. Dar Domnul ne-a trimis nu numai pe Sfântul Duh, ca să rămână cu noi, ci a făgăduit că şi El însuşi va rămâne cu noi până la sfârşitul veacului (Mat. 28,20). Mângâietorul stă însă de faţă în chip nevăzut, pentru că El nu S-a întrupat, pe când Mântuitorul Se vede şi poate fi pipăit, în înfricoşatele şi sfintele Taine, ca unul care a luat firea noastră şi o poartă în veci"[50].

Pentru Cabasila, ritul bizantin al „zeonului" înseamnă „ziua pogorârii Sfântului Duh; atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum, apa aceasta se adaugă după ce Darurile s-au desăvârşit (...) Odinioară, Biserica a primit pe Sfântul Duh după înălţarea lui Hristos la ceruri, iar acum Ea primeşte darul Sfântului Duh, după ce Sfintele Daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-l trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânsele, după cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul e Acelaşi, atunci ca şi acum: Însuşi Sfântul Duh"[51].

50. *Tâlcuirea...*, XXVIII, PG 150, 428; SC p.177-79; trad. rom. cit., p. 69-70.
51. *Ibid.*, XXXVII; PG 150,452; SC p. 229; trad. rom. cit., p.86-87.

Pecetea Cincizecimii pe celebrarea euharistică a Bisericilor de rit bizantin este și mai mult accentuată de introducerea, după împărtășirea credincioșilor, a unui imn de la sărbătoarea Cincizecimii: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi".

Acest ultim text ne amintește un aspect important al tainei Euharistiei, și anume că Dumnezeu, când Se revelează în aceasta și Se dăruiește spre împărtășire, este Dumnezeul Treimic și că Împărăția lui Dumnezeu care se instaurează și se inagurează în adunarea euharistică este „Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh".

Am arătat deja că prezența și împărtășirea euharistice ale Sfântului Duh cer un alt limbaj teologic, față de cele ale lui Hristos. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat și devenit limbaj accesibil este obiect al mărturiei, al cunoașterii și al vederii altfel decât Sfântul Duh, al Cărui chip nu se dezvăluie, Care este persoana revelatoare a Fiului și, prin El, a Tatălui, Care este puterea însăși și capacitatea de aducere aminte de Hristos (Ioan 14, 26), de mărturisire a lui Hristos (Ioan 15, 26), de proclamare a calității Sale de Domn (I Cor. 12,3), de invocare și de așteptare a venirii Sale (Apoc. 2, 17 și 20), de rugăciune filială către Tatăl (Rom. 8, 14-17 și 26).

Pentru a înfățișa specificitatea prezenței Duhului Sfânt în cultul și în viața Bisericii, este deci necesar un alt limbaj, cel al interiorității, al experienței duhovnicești și sacramentale, când *Duhul Însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu* (Rom. 8, 16). Această experiență „în Duhul" interiorizează și pune în valoare orice formulare teologică, o face să sune adevărat, împacă teologia cu doxologia, redă, în sfârșit, teologiei funcția sa de a mărturisi că încă din vremea de acum puterea învierii lucrează în trupurile noastre muritoare.

„Luminoasa venire a Duhului, scrie Sfântul Simeon Noul Teolog, ne face să întrezărim, ca în zorii acelei zile, învierea Învăţătorului sau, mai curând, ne învredniceşte să-L vedem chiar pe El, Cel Înviat (...) Atunci când acestea se înfăptuiesc în noi prin Duhul, El ne învie din morţi, ne dă viaţă şi Se dă pe Sine spre a fi văzut, El întreg, trăind în noi, El Cel nemuritor şi nepieritor, şi, fără a Se mulţumi cu aceasta, ne învredniceşte să-L cunoaştem limpede pe El, Care împreună cu El ne învie şi ne preaslăveşte, după cum ne învaţă toată Sfânta Scriptură"[52].

C

PREZENŢA LUI HRISTOS, COMUNIUNEA CU TATĂL

Dar ce-am putea noi spune despre Părintele luminilor, de la Care pogoară *„toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit"*[53], despre „tăcerea din care a ieşit Cuvântul Său"[54], despre Cel ale cărui „două Mâini" lucrează de la întemeierea lumii, în creaţie şi în pronie, iar în vremurile din urmă, la restaurarea omului?[55]

Cultul creştin în întregime este un cult adresat Tatălui, prin Hristos, în Sfântul Duh; tot aşa, cultul eclezial exprimă darul cunoştinţei, al vieţii celei noi venind de la Tatăl, prin Hristos, în Sfântul Duh. *„Cel ce M-a văzut pe Mine,* îi spune Hristos lui Filip, *a văzut pe Tatăl... Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine"* (Ioan 14, 9-11). Biserica este Casa Tatălui şi pe El

52. *Cat. XXIII,* ed. Mgr. B. Krivochéine, SC 104, p.199-201.

53. Iac. 1,17; această expresie este preluată în liturghia bizantină în rugăciunea Amvonului, la sfârşitul Sfintei Liturghii.

54. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Magnezieni,* VIII, 2.

55. Imaginea celor două Mâini ale lui Dumnezeu, exprimând îndoita mijlocire, a Fiului şi a Duhului Sfânt, către Tatăl, este specifică Sfântului Irineu de Lyon. *Cf.* îndeosebi *Adv. Haer.*, IV, Praef.,4; IV,20,1; V,1,3; 6,1. A se vedea în legătură cu acest subiect J. Mambrino, «„Les deux mains de Dieu" dans l'oeuvre de S. Irénée», în *NRT* 79 (1957), p. 355-70.

Îl slăvește Biserica în lauda liturgică și în rugăciunile de mulțumire de la Euharistie. Dacă în „memorialul" euharistic Biserica își aduce aminte de Hristos și de lucrarea Sa mântuitoare, dacă prin Duhul lui Hristos Biserica este în stare să-și amintească de „lucrările" lui Hristos și dacă această aducere aminte culminează cu prezența Domnului, Tatăl este Cel la care raportează Biserica iconomia mântuirii, Tatălui I se oferă memorialul euharistic, „bunăvoința" paternă este cea căreia îi aduce mărturie Euharistia, ca o Cincizecime permanentă a Duhului în Biserică.

Rugăciunile euharistice exprimă cu multă claritate instaurarea acestei relații noi și fundamentale a omului cu Tatăl, ca roadă a comuniunii euharistice. Este într-adevăr vorba de darul înfierii. Rostirea eclezială a rugăciunii „Tatăl nostru" este introdusă în liturghia bizantină printr-o adevărată epicleză a Sfântului Duh: „Ție, Stăpâne, Iubitorule de oameni, Îți încredințăm toată viața și nădejdea noastră și cerem și ne rugăm și cu umilință cădem înaintea Ta: Învrednicește-ne să ne împărtășim cu cuget curat, cu cereștile și înfricoșătoarele Tale Taine ale acestei sfinte și duhovnicești mese, spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greșalelor, spre împărtășirea cu Sfântul Duh, spre moștenirea Împărăției cerurilor, spre îndrăzneala cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă (...) să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată și a zice: Tatăl nostru...".

În punctul culminant al revelației evanghelice, în Cuvântarea de despărțire și în Rugăciunea arhierească, într-un context și într-un limbaj eminamente euharistice, Iisus dezvăluie sensul însuși al plecării Sale: să-i facă pe credincioși să intre în lăcașurile Tatălui:

„Să nu se tulbure inima voastră; credeți în Dumnezeu, credeți și în Mine. În casa Tatălui Meu, multe locașuri sunt. Iar de nu, v-aș fi spus. Mă duc să vă gătesc loc. Și dacă Mă voi

duce şi vă voi găti loc, iarăşi voi veni şi vă voi lua la Mine, ca să fiţi şi voi unde sunt Eu. (...) Dacă M-aţi fi cunoscut pe Mine, şi pe Tatăl Meu L-aţi fi cunoscut; dar de acum Îl cunoaşteţi pe El şi L-aţi şi văzut (...) Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl (...) Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine (...) Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi Cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi şi vom veni la el şi vom face locaş în el" (Ioan 14, 1-3, 7, 9-10, 23).

Aceste texte evanghelice sugerează mai bine decât orice strădanie de formulare teologică sensul puternic şi realist al liturghiei euharistice, de introducere a Bisericii în „prezenţa" însăşi a Tatălui. Prin memorialul sacramental al Înălţării lui Hristos şi al şederii Sale de-a dreapta Tatălui, Biserica înaintează spre intimitatea cerească a Tatălui, pe urmele lui Iisus, Arhiereul nostru şi Înaintemergătorul[56]. Pr. G. Spicq explică bine dinamismul acestei „procesiuni" euharistice a Bisericii mergând către Tatăl: „Fiul şi fiii merg împreună, asociaţi şi solidari în aceeaşi acţiune (*„părtaşi ai lui Hristos"*, Evr. 3,14), asemenea unui Păstor cu turma sa (13,20); ei alcătuiesc unul şi acelaşi grup în mers. Trebuie deci să ne gândim la intrarea Arhiereului în prezenţa lui Dumnezeu ca la cea a unui Înaintemergător (6,20). El stabileşte calea, o străbate primul, o inaugurează şi o sfinţeşte (10,19-20); credincioşii nu trebuie decât să-L urmeze pentru a pătrunde la rândul lor în cer (...)"[57].

Memorialul euharistic nu se mărgineşte deci numai la cruce şi la mormânt, nici măcar la înviere, ci priveşte şi înălţarea lui Hristos la cer şi aşteptarea celei de-a doua veniri ale Sale. „Înălţarea, scrie Pr. Serghei Bulgakov, nu înseamnă *absenţa,* ci o *nouă prezenţă* a lui Hristos printre ucenicii Săi"[58]. Departe de a nega întruparea sau de a-L micşora pe Hristos,

56. A se vedea articolul nostru „Înălţare şi Liturghie", în *Contacts,* 27 (1959), p.164-84, inclus şi în prezentul volum.

57. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux,* t. 1, Introd., p. 301.

58. *Op. cit.,* p.37.

ea Îl confirmă în chip strălucit, căci întruparea se realizează atât în cer, cât și pe pământ; acesta este înțelesul expresiei «șade de-a dreapta Tatălui"[59]. „*Înălțându-Se* de la starea pământească a trupului la starea de slavă și înviere, Domnul nu desființează starea pământească, ci o cuprinde în divino-umanitatea Sa (...) Faptul că Domnul Se înalță cu trupul înseamnă tocmai că legătura Sa cu lumea nu se întrerupe, ci, dimpotrivă, dobândește un caracter definitiv și indestructibil, pentru veșnicie"[60].

Taina înălțării ne amintește neîncetat că nu mai este cu putință să mai *atingi* trupul în slavă și trupul euharistic al lui Iisus, să-L reții printre noi, că Domnul înviat S-a înălțat la Tatăl pentru a ne „găti nouă loc". Mai mult decât obiect de memorial, înălțarea Domnului dezvăluie o dimensiune globală a întregii Euharistii și a întregului cult creștin. În cele din urmă, această dimensiune ascensională se referă la ființa însăși a Bisericii, ființă în mers, în pelerinaj, pe urma Înaintemergătorului Iisus, în puterea Sfântului Duh.

În perspectiva înălțării lui Hristos, trăită în liturghie, despre ce prezență a lui Hristos este vorba? Desigur, despre o prezență de întrupare a lui Hristos în slavă în Darurile euharistice asimilate de credincioși, sau mai curând care-i asimilează pe aceștia, așa cum ceea ce este superior asimilează și transformă ceea ce este inferior[61]. Dar este vorba în același timp și de o prezență de înălțare, în care Biserica este antrenată în întregime și în permanență în înălțarea lui Hristos de-a dreapta Tatălui[62].

59. *Ibid.*

60. *Op. cit.*, p.44-45.

61. Această idee este specifică lui N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, PG 150, 593; SC 355, p. 289. Am studiat amănunțit mistica sacramentară a lui Cabasila, în „N. Cabasilas et la spiritualité hésychaste", în *La Pensée Orthodoxe*, 12, p. 21-42.

62. *Cf.* Efes. 2,1-6.

Punerea în discuţie a vechii cosmologii, neesenţiale pentru revelaţia biblică, nu este suficientă pentru a desfiinţa noţiunea însăşi de „cer", al cărui simbolism rămâne primordial pentru orice viziune creştină asupra lumii şi a mântuirii. „S-a pogorât din ceruri", „S-a înălţat la ceruri", aceste două expresii din simboalele de credinţă delimitează timpul iconomiei Fiului şi, înlăuntrul acesteia, îndoita mişcare de condescendenţă (întrupare) a dragostei treimice şi de îndumnezeire (înălţare), prin care firea omenească este chemată să-şi depăşească propria finitudine şi să fie părtaşă la viaţa şi la slava veşnică.

Această prezenţă reală a lui Hristos în Euharistie este deci semnul, certitudinea şi anticiparea propriei noastre prezenţe reale acolo sus, prezenţă inaugurată sacramental în împărtăşirea Duhului înfierii de către Tatăl, încă de pe acum, în concelebrarea şi comuniunea euharistică.

XI

DUHUL LUI HRISTOS ÎN TAINE LA SF. IOAN GURĂ DE AUR ŞI LA FER. AUGUSTIN

INTRODUCERE

Pentru prima oară, adânca înrudire dintre Sfântul Ioan Gură de Aur şi Fericitul Augustin mi-a fost sugerată de lectura studiului - rămas clasic - al Pr. G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église", apărut în 1948, ca omagiu adus Dr. W. A. Wisser't Hooft, în culegerea ecumenică *La Sainte Eglise Universelle*[1]. Studiul Pr. Florovsky avea drept motto binecunoscuta expresie a Fericitului Augustin: *„Totus Christus: Caput et Corpus"*. Conţinutul studiului îndreptăţea făgăduinţa, căci autorul cita cu o uşurinţă impresionantă pentru acea epocă textele fundamentale ale Sfântului Ioan Gură de Aur şi ale Fericitului Augustin privind tema Bisericii ca Trup al lui Hristos. Trebuie să mărturisesc că mult timp am fost şocat şi chiar iritat de ceea ce pe atunci numeam „hristomonismul" Pr. Florovsky care afirma, desigur, ca reacţie la pnevmatologia poate prea năvalnică a unui Homiakov sau a unui Lossky, că „teologia Bisericii nu este decât un capitol, şi unul capital, al hristologiei. Fără acest capitol, nici hristologia nu ar fi completă" (p. 12). Dar care mai este atunci rolul Sfântului Duh, în ce constă „iconomia" Sa proprie, misiunea Sa personală şi ireductibilă în devenirea şi viaţa Bisericii? Lui Vladimir Lossky[2] îi

1. Neuchâtel - Paris, 1948, p.9-57.

2. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, şi „Du troisième attribut de l'Église", în *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967.

revine meritul de a fi încercat să elaboreze, chiar şi schematic, problema unei duble „iconomii", a lui Hristos şi a Duhului, în taina Bisericii şi în sfinţire, de a afirma o dublă „determinare", a Bisericii ca „trup al lui Hristos" şi ca „templu al Duhului Sfânt".

Recent, teologul ortodox Ioan Zizioulas pare să indice căile pentru depăşirea falsei opoziţii dintre aceste două „iconomii" în formularea a ceea ce el numeşte „constituţia pnevmatologică a hristologiei"[3]. A-L situa pe Sfântul Duh în centrul tainei lui Hristos - personal şi total - în dimensiunea Sa istorică, în trupul Său care este Biserica, în prezenţa Sa sacramentală, iată şi intenţia acestui studiu, potrivit următoarelor teme, în scrierile Fericitului Augustin şi ale Sfântului Ioan Gură de Aur:

1. Relaţia Duhului Sfânt cu hristologia
2. Evenimentul Cincizecimii şi permanenţa sa în Biserică
3. Duhul Sfânt în sfinţirea şi comuniunea euharistică
4. Dimensiunea frăţească şi socială a Euharistiei

Această ultimă parte nu este o aplicare practică, secundară în raport cu tema centrală, şi nu este de mai mică importanţă în expunerea generală, căci aici vom regăsi imaginile fundamentale ale analogiilor treimice, unde Euharistia ne introduce în viaţa şi comuniunea treimică.

A

RELAŢIA DUHULUI SFÂNT CU HRISTOLOGIA

Pentru a vorbi despre temeiul hristologic al Bisericii şi despre viaţa sa sacramentală, să ne oprim asupra problemei hristologiei ca atare la cei doi episcopi, asupra modului în care ei expun taina Cuvântului Întrupat, a Crucii şi a Preaslăvirii.

Aş dori să mă opresc îndeosebi asupra temei ungerii mesianice a lui Hristos Iisus, aşa cum a fost ea adâncită

3. „La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique de l'Eglise Orthodoxe", în *Istina*, 1974-I p. 65-94

(respectiv trecută cu vederea!) în tradiţa siriană[4], pe de o parte, şi la Augustin, pe de altă parte.

La prima lectură, am avut impresia unui contrast izbitor între locul restrâns acordat de Augustin temei ungerii lui Hristos şi importanţa acesteia în tradiţia siriană şi la Sfântul Ioan Gură de Aur. Într-unul din cele mai originale şi mai profunde capitole ale studiului său despre Sfântul Duh în tradiţia siriană a Antiohiei[5], Pr. Emmanuel Pataq Siman studiază prezenţa Duhului în viaţa lui Hristos. O întreagă învăţătură tradiţională a hristologiei trebuie reconsiderată în funcţie de locul Sfântului Duh în viaţa lui Hristos, pus în valoare în mod deosebit de acest teolog al Sfântului Duh care este Sfântul Luca. De-a lungul întregii Sale vieţi, începând de la zămislirea feciorelnică, din Nazaret, şi până la acel „Săvîrşitu-s-a" de pe Golgota, Iisus a fost alcătuit, format; purtat de Duhul Sfânt, însufleţit de Duhul, ascultând de Duhul, mânat fiind de Duhul, în actualizarea omenească a filiaţiei Sale dumnezeieşti. Desigur, în ceea ce priveşte permanentul imbold al Duhului de care Iisus este pătruns, nu pot fi ignorate pericolele inerente hristologiei antiohiene şi nestoriene. Teodor din Mopsuestia afirma: „Hristos avea trebuinţă de Duhul pentru a-l birui pe diavol, pentru a face minuni, pentru a şti ceea ce avea de făcut..."[6]. Pericolul care o pândeşte este cel de a supraevalua omenitatea lui Hristos, a vedea în ea receptacolul Duhului şi a pierde din vedere că Hristos nu este doar un receptacol pasiv, ci sălaşul împărătesc, lăcaşul viu al pogorârii şi al prezenţei Duhului, care este Duhul propriu lui Hristos, Chipul Tatălui, în Care Duhul Se recunoaşte.

4. A se vedea în mod deosebit Ignace de la Potterie, „L'onction du Christ", în *La Nouvelle Revue Théologique*, 80 (1958), p. 225-252 şi „L'onction du Christ par la foi", în I. de la Potterie şi S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965, p.107-167.

5. *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* (Théologie Historique, 15), Paris, 1971, îndeosebi p. 193-202.

6. P. G. 66, col. 996B.

Această nuanţă de teamă şi de slăbiciune a lui Iisus în ispitiri şi în încercări, această „nevoie" omenească de Duhul este caracteristică lui Teodor din Mopsuestia şi nestorianismului. Această angoasă solitară a omului Iisus, care primeşte la Iordan ungerea Duhului şi, prin ea, înfierea dumnezeiască, nu este lipsită de o măreţie tragică. Biserica nu a acceptat însă viziunea voluntaristă şi eroică a omului Iisus înaintând către înfierea dumnezeiască. Această viziune nu se regăseşte la Ioan Gură de Aur, pentru care venirea Duhului este, înainte de toate, o teofanie pentru lume[7].

Cu toate acestea, faptul ungerii lui Iisus de către Duhul trebuie reţinut în exegeza Sfântului Ioan Gură de Aur. Acesta aminteşte că „Hristos este acoperit din toate părţile de Duhul Sfânt"[8], că „este plin de Duh Sfânt încă de la început"[9], că „este uns de Duhul în întregime"[10], căci, „înainte de Cincizecime, Duhul lucra prin omenitatea lui Hristos, în care sălăşluia ca într-un altar"[11], că „Iisus este duhovnicesc pentru că Duhul însuşi L-a zidit; Dumnezeu Cuvântul şi toată virtutea *(energeia)* Duhului sălăşluieşte în El"[12]. În acest ultim text, ca şi în cele două care urmează, se simte o reacţie implicită a marelui predicator antiohian împotriva lui Teodor din Mopsuestia şi a ideii sale privind teama lui Iisus şi nevoia Sa de Duhul: „Omenitatea Sa era, oare, străină de Duhul? Cu neputinţă, căci, lucrare a mâinilor Sale, era plină de Duhul încă de la început"[13].

Comentând textul de la Isaia, 61, despre ungerea lui Mesia, text pe care Iisus îl citise în sinagoga din Nazaret (Luc. 4), Ioan

7. "Sfântul Duh a venit peste Iisus doar pentru a-L face cunoscut. Prin venirea Sa, Iisus a adus lumii darul Sfântului Duh" (*Hom. XVII in Jo.*, 2), PG 59.
8. C. *Anom.* VI, 6, PG 48, 753.
9. *Hom. in Epiph.*, 3, PG 49, 367.
10. *Hom in Ps.* 44., PG 55,197. Ar trebui citată întreaga omilie.
11. *Hom. in Act.*, I, 5, PG 60, 22.
12. *Hom. XV in Hebr.*, 2, PG 63, 119.
13. *Sem. in Epiph.* 3, PG 49, 367.

Gură de Aur este şi mai explicit: „Duhul Domnului este peste Mine, de aceasta M-a uns. Aceasta este cauza ungerii Mele... Este limpede că Iisus a primit Duhul Sfânt *nu pentru că ar fi avut trebuinţă, ci doar ca mărturie,* căci nimeni nu primeşte ceea ce deja îi aparţine. A fost botezat fără să aibă nevoie de botez, căci Duhul sălăşluia în El dinainte de botez"[14]. Putem distinge astfel în aceste texte ecourile unei probleme care se va acutiza transformându-se în polemică şi se va manifesta în conflictul de la Sinodul III Ecumenic, cel de la Efes, în jurul hristologiei lui Nestorie. Chiril al Alexandriei o va respinge anume, în cea de-a 9-a anatematismă: „Dacă cineva spune că Unul Domn Iisus Hristos este preaslăvit de Duhul Sfânt, că slujindu-Se de puterea Duhului Sfânt S-ar sluji de o putere străină, că de la Duhul a primit putere peste duhurile rele şi putere de a face minuni în folosul oamenilor, în loc să se recunoască în Cel ce a făcut minunile propriul Său Duh, să fie anatema"[15]. Adversarii lui Chiril aveau să-l acuze că neagă orice influenţă a Duhului Sfânt în Cuvântul întrupat.

Într-un cadru hotărât ortodox, hristologia antiohiană, al cărei vrednic purtător de cuvânt este Sfântul Ioan Gură de Aur, arată capacitatea omului, a firii omeneşti în întregul ei, de a deveni receptacol al Cuvântului şi al Duhului. Astfel, întreaga teologie şi întreaga experienţă a îndumnezeirii, ca plinătate a mântuirii, decurge şi depinde de această hristologie, sensibilă la prezenţa Duhului în Hristos Iisus. Tocmai în virtutea faptului că odihneşte peste Hristos nu numai în dumnezeirea, ci şi în omenitatea Acestuia, Duhul poate odihni de acum înainte peste orice făptură, atrăgând-o de la chipul originar la asemănarea ultimă.

14. *Hom. in Is. LXI,* PG 56, 441.

15. Citat în trad. fr. de H. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie,* Paris, 1944, p. 492-493.

Care este poziţia Fericitului Augustin cu privire la acest subiect? Pătrundem aici pe un teren dificil şi chiar controversat. O lectură atentă a scrierilor sale arată că pentru el problema s-a pus pornind de la cîteva texte scripturistice.

Ioan 3, 34. *„Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură".* Acest text este comentat în *Tratatul XIV,10 la Ioan:* „Hristos, Care este autorul acestor daruri, nu primeşte Duhul cu măsură". De asemenea, în *Tratatul XXXII, 6* „Duhul nu-I lipsea lui Iisus".

Augustin subliniază contrastul dintre plinătatea, „supra-măsura" Duhului peste Iisus şi „măsura" cu care Duhul este dat ucenicilor şi în Biserică. În *De Trinitate,* atingem o problemă delicată, care se pare că a evoluat chiar în gândirea lui Augustin. În cartea a II-a, spune că „Fiul nu a putut fi trimis de Tatăl fără Duhul" *(mitti a Patre sine Spiritu Sancto non potuit),* (II, 5, 8-9), adică Duhul nu este străin de misiunea văzută a Cuvântului în Întrupare. „Aceasta nu numai pentru că, trimiţându-L, adică alcătuindu-L din fecioară, Tatăl nu L-a alcătuit fără ajutorul Duhului, ci şi pentru cuvintele limpezi ale Evangheliei: *„Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri".* Astfel, „printr-un har unic, Duhul Sfânt a unit omul cu Fiul lui Dumnezeu" (*Enchiridion* XII, 40). În Cartea a IV-a din *De Trinitate,* unde nu mai este vorba de misiunea văzută a Fiului ca manifestare temporală, ci de raporturile veşnice dintre Persoanele dumnezeieşti, misiunea implică Persoana Însăşi a Fiului. „Atunci, Augustin nu mai spune că Fiul este trimis de El Însuşi şi de Sfântul Duh, pentru că Fiul nu iese decât de la Tatăl"[16].

În general, Augustin referă tema ungerii nu la botez, ci la naştere *(cf. Tratatul XIV despre Ioan).* Aici este iarăşi o problemă delicată. „Hristos, spune Fericitul Augustin (*cf.* şi *De Trinitate,* I, 11,22), primeşte Duhul ca om, şi nu ca Dumnezeu.

16. IV, 20,28. Cf. J. L. Maier, *Les missions divines selon Augustin,* Fribourg, 1940. de ex. p.134.

Secundum formam Dei, Fiul este egalul Tatălui, ca şi al Duhului. *Secundum formam servi,* Fiul Îi este inferior şi Lui, şi Duhului. Augustin citează aici textele pnevmatologice de la Mat. XII, 13, Luc. XI, 20, Luc. IV, 18-19. Fiul pare aici inferior Duhului, dar Augustin precizează cu tărie, ca şi în *De Trinitate* XV, 26, 46: „Domnul Iisus Însuşi, dacă a dăruit Sfântul Duh ca Dumnezeu *(ut Deus),* L-a primit ca om *(ut homo)*... Aceasta se vede şi mai limpede în textul din Fapte, legat de Domnul: *„A uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt pe Acesta"* (10, 38). Nu este vorba, desigur, de un untdelemn văzut, ci de darul harului, înfăţişat în chip văzut, de mirul cu care Biserica îi unge pe cei botezaţi. Şi, fără îndoială, această ungere a lui Hristos de către Duhul Sfânt nu datează din ziua botezului Său, când Duhul S-a pogorât peste El în chip de porumbel (Mat. 3, 16); în ziua aceea, a voit să prefigureze Trupul Său, adică Biserica Sa, în care primim Duhul Sfânt, îndeosebi în momentul botezului... Când Scriptura spune despre El că a primit de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfânt şi că L-a revărsat peste Acesta (Fapt. 2, 33), îndoita Sa fire este pusă în lumină: El primeşte ca om şi revarsă ca Dumnezeu *(accepit ut homo, effudit ut Deus).* În ceea ce ne priveşte, noi am putea primi acest dar după slaba noastră măsură, fiindu-ne însă cu neputinţă să-l răspândim peste alţii; pentru ca revărsarea Duhului să aibă loc, Îl chemăm pe Dumnezeu peste ei şi Dumnezeu li-L împărtăşeşte cu adevărat".

Aş dori să atrag atenţia asupra problemei teologice pe care o ridică deosebirea dintre cele două firi: firii dumnezeieşti i se atribuie însuşirea de a fi egală cu Duhul şi izvor al Duhului, iar firii omeneşti, însuşirea de a-i fi inferioară. Nu avem oare de a face aici cu o anumită radicalizare a împărţirii firilor în dauna comunicării însuşirilor? Această ultimă noţiune, absolut fundamentală nu numai în hristologie, ci şi în teologia harului şi a sfinţirii, îngăduie o inversare absolută a relaţiei pe care o oferă aici Augustin, şi o afirmare a faptului că tocmai *in forma Dei*

Cuvântul S-a smerit şi a luat chip de rob, pentru că subiectul acestui „chip de rob" este Cuvântul lui Dumnezeu. Dimpotrivă, *in forma servi* , aceea a unui rob preaslăvit al lui Dumnezeu, trimite Domnul pe Duhul, încât nu numai Domnul, ci şi creştinii înşişi devin sursă a Duhului Sfânt.

Dimensiunea „ascensională" şi cerească a hristologiei Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Fer. Augustin merită de asemenea subliniată.

La Ioan Gură de Aur, întâlnim nu numai nostalgia după Hristosul ceresc, destul de accentuată la Augustin, ci şi afirmarea fără echivoc a unei identităţi absolut radicale, fapt ce-i va îngădui să spună că tot ceea ce se săvârşeşte în altar, pe Sfânta Masă, preotul, jertfa, credincioşii, darurile noastre, inima noastră, totul este ceresc[17]. El revine deseori la textul paulin: *„Căutaţi cele de sus unde Se află Hristos, şezând de-a dreapta lui Dumnezeu"* (Col. 3,1): „Părtaşi ai tainelor negrăite, fiţi ca nişte străini pentru viaţa aceasta, nu pentru a ieşi din lume, nici pentru a vă surghiuni în depărtări, ci, rămânând în mijlocul lumii, să nu vă deosebiţi cu nimic de cei ce sunt departe şi să străluciţi ca nişte aştri"[18]. „La botez, omul nu mai este făcut din ţărână, ci din Duhul Sfânt, nu în eden, ci în cer. Eşti dus acolo, în cer, printre îngeri"[19].

La Fericitul Augustin, această temă a realităţii cereşti şi a locului ceresc al lui Hristos preaslăvit se regăseşte mai ales în anumite predici, ca, de pildă, în *Predica 261* despre Înălţare: „Sărbătorim astăzi ziua Înălţării. El S-a înălţat pentru a te ridica. Urmează-L dacă poţi". Sau *Predica Guelf.* 13: „Hristos este în cer. Şade de-a dreapta Tatălui, dar mădularele Sale sunt aici. Se află în cer, şi, în acelaşi timp, printre ai Săi. Astăzi, Hristos

17. *Cf.* comentariile sale la I Cor, Col., Evr.
18. *Cat. bapt.* VII, 23.
19. *Hom. VI, 4 in Col.*

este în cer...câţi dintre noi Îl pot atinge? Şi totuşi, vai nouă de nu-L vom atinge! Câţi suntem credincioşi, Îl atingem... Crede, şi-L vei atinge".

Augustin ne înfăţişează aici o foarte frumoasă interiorizare în inima credincioşilor, a acestei experienţe sensibile a Înălţării. Mişcarea credinţei este cea care contează aici, chiar dincolo de viziunea însăşi: „Capul este, deci, în cer. Se înalţă cu trupul Său. El Se înalţă singur, dar şi noi ne înălţăm atunci când suntem într-atât de uniţi cu El încât Îi suntem mădulare. El alcătuieşte cu noi un singur tot, astfel încât este Unul, întotdeauna Unul. Unitatea ne leagă de unicul Hristos. Acum locuieşte în cer... Nu mai suferă. Nimeni nu-L mai poate atinge, şi totuşi, din înaltul cerului, dă glas că este prigonit..." *(Enarr. in Ps.* 122).

În această meditaţie, Augustin dezvoltă ideea înălţarii lăuntrice, a înţelesului duhovnicesc al cerului, care „constă în dreptate. Îl chemăm cu dorinţa şi cu rugăciunea noastră" *(Ibid.).*

Un alt text important din *Predica 259:* „Vedeţi unde vă chem Eu, pe tărâmul îngeresc, întru bunăvoirea Tatălui şi a Duhului Sfânt, la cina cea veşnică, întru bunăvoinţa Mea frăţească. În sfârşit, vă chem la Mine, la propria Mea viaţă".

Predica 265 la Înălţare ne introduce direct în taina Sfântului Duh. Această Predică ar merita citată şi analizată în detaliu. Augustin dezvoltă aici tema unităţii Mirelui şi Miresei (V, 6): veşmântul Său este dintr-o singură ţesătură (VI, 7). Când vorbeşte de dăruirea Duhului de către Hristos cel înviat (Ioan 20), Augustin observă că sunt două dăruiri distincte ale Duhului, la Ioan 20 şi la Fapt. 2. Dar motivul acestei îndoite dăruiri îi rămâne necunoscut, şi nu numai atât: această dualitate îi ridică semne de întrebare, şi atunci schiţează o părere personală: „Mă gândesc, dar nu este decât o părere, că Duhul Sfânt a fost dăruit de două ori pentru a ne învăţa cele două porunci ale iubirii... Sunt două precepte, într-adevăr, dar dragostea este una. Să-L iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată

inima ta şi din tot sufletul tău şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi. În aceste două învăţături este cuprinsă toată Legea şi proorocii. Astfel, dragostea este una în două porunci *(una caritas et duo praecepta)*. Un singur Duh este, deşi a fost dăruit de două ori. Cel care a fost dăruit întâia oară nu Se deosebeşte cu nimic de Cel ce a fost dăruit a doua oară, pentru că dragostea către aproapele nu se deosebeşte cu nimic de cea care-L iubeşte pe Dumnezeu. Dragostea este, deci, aceeaşi. Iubim pe Dumnezeu cu aceeaşi dragoste care ne face să ne iubim aproapele. Dar cum Dumnezeu este atât de diferit de aproapele, îi iubim cu aceeaşi dragoste, fără însă ca obiectul dragostei noastre să fie acelaşi. Poate pentru a ne pregăti pentru iubirea de aproapele a dăruit Domnul, pe când Se afla încă pe pământ, Duhul Sfânt ucenicilor Săi, suflând asupra lor, tot aşa cum pentru a ne aprinde cu dragostea care domneşte în cer ne-a trimis din cer pe Duhul Sfânt. Primiţi Duhul pe pământ şi vă iubiţi fratele. Îl veţi primi în cer şi-L iubiţi pe Dumnezeu. Totuşi, ceea ce aţi primit pe pământ vine din cer. Pe pământ, L-a dăruit Iisus Hristos, darul vine însă din cer, căci Îl avem de la Cel ce coboară din cer".

Acest text mi se pare foarte important, căci ne arată limpede că la Fericitul Augustin nu este vorba de nici o analogie sau comparaţie factice, ci de o identitate esenţială şi necesară între dragostea de Dumnezeu şi cea de aproapele.

B

EVENIMENTUL CINCIZECIMII ŞI PERMANENŢA SA ÎN BISERICĂ

Recenta teză a Pr. Pataq Siman, de care aminteam mai înainte, ne-a dezvăluit bogăţia şi originalitatea tradiţiei siriene în ceea ce priveşte experienţa Duhului Sfânt trăit în liturghie. Mă gândesc de asemenea la legăturile strânse şi permanente

dintre Siria, Capadocia, Palestina și la modul în care marii Părinți capadocieni sau Sfântul Chiril al Ierusalimului se vor fi pătruns de această trăire a Duhului Sfânt care vine de la începuturile creștinismului. Înțelegem încă prea puțin efectul sfâșietor al schismei necalcedonienilor care a condus, atât în Bizanț cât și în Apus, la o anumită radicalizare a hristologiei. Acest studiu ne va îngădui să-l situăm mai bine pe Sfântul Ioan Gură de Aur, dar și locul rezervat Cincizecimii în exegeza și în propovăduirea sa, în contextul unei tradiții mai vaste și mereu vie, în același timp.

Sfântul Ioan stăruie mult asupra plinătății, puterii și actualității Cincizecimii. „Cincizecimea, spune el, este o sărbătoare neîncetată"[20], este „cununa bunurilor, cetatea sărbătorilor, roada făgăduinței Domnului"[21]. „Dacă Duhul Sfânt nu ar fi prezent, Biserica nu ar exista"[22]. Pentru el, „dăruirea Duhului este cea mai mare dintre toate minunile lui Hristos, cea în vederea căreia au fost săvârșite toate celelalte"[23]. „Pentru aceasta S-a întrupat Cuvântul, pentru a-I lăsa Duhului Sfânt lucrarea"[24].

Ioan Gură de Aur pune un accent deosebit pe actualitatea Cincizecimii: „Harul este același la Cincizecime și acum"[25]. Avem de-a face, după cât se pare, cu un laitmotiv, cu o afirmație fundamentală, care ne va îndrepta către problema existenței și a permanenței harismelor în Biserică. Această concepție a „Cincizecimii permanente" a fost pusă în evidență pentru prima oară, cred, în Apus, de către Pr. Sévérien Salaville, în prima ediție a *Tâlcuirii dumnezeieștii liturghii* a lui Nicolae Cabasila în „Sources Chrétiennes"[26]. Pornind de la

20. *Om. I despre Cincizecime.*
21. *Om. II despre Cincizecime.*
22. *Om. I despre Cincizecime.*
23. *Hom. XI in Matth.*
24. *Hom. LXXV in Joh.*
25. *Hom. I, 6 in Act.*
26. Ed. „Sources Chrétiennes", vol. 4bis, Paris 1967, p. 334-336.

comentariul făcut de Cabasila ritului euharistic al zeon-ului, Pr. Salaville a arătat cât de edificator este acesta în reafirmarea neglijatei, întrucâtva, dimensiuni cincizecimice a Euharistiei, respectiv a conştiinţei Bisericii că Euharistia nu este numai actualizarea jertfei şi Învierii lui Hristos, ci şi o continuare - nu mai puţin - a Cincizecimii[27]. Aceste texte ale Sfântului Ioan Gură de Aur nu sunt o excepţie, ci reflectă conştiinţa comună şi învăţătura sobornicească a Bisericii bizantine. Această învăţătură este pe deplin confirmată de anaforalele euharistice care poartă numele şi pecetea personalităţii teologice a Sfântului Ioan Gură de Aur însuşi sau a Sfântului Vasile. În secolul al XIV-lea, Nicolae Cabasila se va face ecoul lui Ioan Gură de Aur cu o vigoare remarcabilă. Inspiraţia sa, hrisostomiană şi augustiniană în acelaşi timp, mi se pare deosebit de profundă într-o epocă în care traducerile greceşti din Augustin începeau să pătrundă în mediile bizantine cultivate.

Aplecându-ne asupra episcopului Hipponei, suntem ispitiţi, la prima vedere, să ne întrebăm care este contribuţia în acest sens a operei sale *De Trinitate,* acest extraordinar demers către *intellectus fidei* în Sfânta Treime. După părerea mea, înţelesul atotprezenţei ecleziale a Sfântului Duh, adică al corespondenţei dintre teologia trinitară şi ecleziologie, este aici vădit restrâns în raport cu ansamblul operei teologice a Fericitului Augustin. În schimb, în Predicile sale la Cincizecime sau în *Tratatele despre Evanghelia după Ioan,* întâlnim un sens mai explicit al Cincizecimii, ca „manifestare inaugurală a Duhului Sfânt în Biserică"[28] sau „a Duhului în Biserică, asemenea sufletului în trup"[29]. „Pentru Augustin, Biserica este locul unic în care

27. Cf. B. Bobrinskoy, „Présence réelle et communion eucharistique", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* t. 53, (1969), îndeosebi la p. 412-417.

28. *Serm. 267,3.*

29. *Serm. 267,4.*

credinciosul primeşte darul Duhului"[30]. Desigur, lupta antidonatistă radicalizează viziunea pnevmatologică a lui Augustin, în sensul unei anumite restrângeri a prezenţei sfinţitoare a Duhului, doar în limitele sacramentale ale Bisericii. Nu numai că Duhul este în Biserică, dar Duhul nu este decât în Biserică. Este cunoscută comparaţia augustiniană dintre suspinele porumbelului în Biserică şi văicăreala corbului care croncăne afară[31].

Cei doi ierarhi reflectează într-un mod pe deplin angajat, şi ca atare actual şi pentru noi, astăzi, asupra sensului durerosului contrast dintre revărsarea tangibilă a Duhului în chipul limbilor de foc, al minunilor şi al nenumăratelor daruri din Biserica primară şi încetarea acestor daruri văzute în societatea creştină a secolului al IV-lea.

Avântul luat în ultimii ani de mişcarea harismatică i-a îndemnat pe istoricii creştinismului să situeze şi să cerceteze scriitorii antichităţii creştine în cadrul a ceea ce s-a numit „istoria harismaticii creştine" (Hans Urs von Balthasar)[32].

Ioan Gură de Aur împărtăşeşte şi el nostalgia Bisericii primare, o nostalgie încărcată de tristeţe pentru depărtarea dintre epoca sa şi Cincizecimea apostolică, dar afirmă cu tărie, în acelaşi timp, certitudinea prezenţei mereu vii şi reale a harismelor Duhului în Biserica vremii sale: „Primii credincioşi erau la început trei mii, apoi cinci mii şi cu toate acestea nu aveau decât un singur suflet. Astăzi, nimeni dintre noi nu-şi cunoaşte fratele, şi căutăm o scuză în mulţimea noastră!...Dacă n-ar fi cu neputinţă, mi-ar fi drag să vă duc într-un oraş ai cărui locuitori nu alcătuiesc decât un singur suflet"[33].

30. *Tract. in Jo.* 32, 8.

31. *Tract. 6 in Jo.*

32. A se vedea recenta teză a lui A. M. Ritter, intitulată *Charisma im Verstandnis des Johannes Chrysostomos und Seiner Zeit* (Göttingen,1972),cu capitole anexe asupra aceleiaşi teme la Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr şi Chiril al Alexandriei.

33. *Hom. 40, 4 in Act.*, citate traduse la: Ph. Rancillac, *L'Église, manifestation de l'Esprit chez Saint Jean Chrysostome*, Beyrouth, 1970.

„Ce-au devenit aceste frumoase exemple? Avem sub ochii noştri contrariul. Numeroase dezbinări, disensiuni profunde domnesc între toţi şi ne purtăm unii cu alţii cu o cruzime vrednică de nişte animale. Atât de departe cât eraţi de El, şi totuşi Hristos a binevoit să Se unească cu voi (prin Întrupare şi Euharistie), iar voi nu binevoiţi, aşa cum ar trebui, să vă uniţi cu fratele vostru!"[34]

„Odinioară, pământul devenise, ca să spun aşa, cer (şi aici nu mai este o identitate, ci o nostalgie). Puteai crede aceasta după tot ceea ce vedeai, după purtarea credincioşilor, după îndrăzneala cuvântului, după minunile care se săvârşeau. Cu adevărat, aceşti oameni erau ca nişte îngeri, de nezdruncinat în bine, neluând seama la batjocură, la ameninţări, la pericole, şi, cu toate acestea, milostivi şi compătimitori faţă de ceilalţi, venind în ajutorul celor în nevoie atât prin milostenie, cât şi prin tot felul de îngrijiri trupeşti"[35].

„Cât de îndatoritori erau ucenicii cu învăţătorii lor (pe care îi apărau de persecuţii)! Pe atunci nu erau dezbinaţi,cum suntem noi astăzi. La noi, oamenii sunt împărţiţi în cei mari şi cei mici: unii se trufesc, iar ceilalţi îi pizmuiesc"[36].

Cu toate acestea, convingerea Sfântului Ioan Gură de Aur despre prezenţa harismelor în Biserică astăzi nu este mai puţin viguroasă ori mai puţin afirmativă:

„Se va pune întrebarea: unde este acum Duhul Sfânt? Aveţi dreptate în ceea ce priveşte vremea când se săvârşeau minuni, când înviau morţii, când toţi leproşii erau vindecaţi. Dar astăzi, ce semn să dăm despre prezenţa acestui Duh printre noi? Nu vă tulburaţi, vă voi arăta că şi astăzi avem Duhul Sfânt. Cum şi în ce chip? Dacă n-am avea Duhul Sfânt în mijlocul nostru, cum ar mai fi izbăviţi de păcate credincioşii care s-au luminat cu o

34. *Hom. 24, 2 la I Cor.*
35. *Hom. 12, 1 la Fapte.*
36. *Hom. 37,3 la Fapte.*

noapte înainte? Căci fără intervenţia Duhului, este cu neputinţă să fim izbăviţi (Tit 3, 3-5, I Cor. 6, 9-11). Vedeţi toate aceste întinăciuni şterse de Duhul Sfânt... Dacă nu iartă păcatele, atunci în zadar Îl mai primim la botez; iar dacă iartă păcatele, atunci degeaba îşi mai îndreaptă ereticii blasfemille către El. Fără Duhul Sfânt, n-am putea nici măcar să rostim Numele lui Iisus (I Cor. 12, 3). Fără Duhul Sfânt, noi, credincioşii, nici măcar nu L-am putea chema pe Dumnezeu. Spunem, într-adevăr, „Tatăl nostru care eşti în ceruri", dar, tot aşa cum fără Duhul Sfânt este cu neputinţă să chemi Numele Domnului, tot cu neputinţă este şi să-L numeşti pe Dumnezeu Tată (Gal. 4, 6)... Fără Duhul Sfânt, nici duhul înţelepciunii şi al cunoştinţei nu ar mai sălăşlui în Biserică (I Cor. 12, 8). Fără Duhul Sfânt, nu ar mai fi în Biserică nici păstori, nici învăţători; El este Cel ce-i face şi pe unii, şi pe ceilalţi (Fapt. 20, 28). Nu vedeţi chiar acum şi aici lucrarea Duhului? Dacă Duhul n-ar sălăşlui în părintele şi învăţătorul nostru, care cu puţin înainte s-a urcat în acest sfânt amvon şi v-a dăruit pace tuturor, n-aţi fi strigat toţi: „Şi Duhului Tău". De asemenea, când stă în faţa acestei sfinte mese, înainte de a se atinge de daruri, începe întotdeauna prin a cere lui Dumnezeu să vă dăruiască harul Său, iar voi răspundeţi: "Şi Duhului tău", amintindu-vă vouă înşivă prin acest răspuns că persoana văzută nu are nici un amestec în ceea ce săvârşeşte, că darurile puse înainte nu sunt fericitul efect al firii omeneşti, ci că cel care săvârşeşte această jertfă tainică este harul Duhului Sfânt, prezent şi răspândit printre noi... Dacă Duhul nu ar fi prezent în mijlocul său, Biserica nu ar dăinui, iar dacă dăinuie, este un semn evident al prezenţei Duhului"[37].

„Prin urmare, acolo unde este dragostea, îndeosebi acolo unde este milostivirea, acolo este Duhul Sfânt, acolo este Treimea, acolo este Biserica cea vie"[38].

37. *Hom. I, 3 la Cincizecime.*
38. *Hom. 8 in Rom.*

Absenţa minunilor nu-l tulbură peste măsură pe Ioan, căci aceste minuni au fost trebuincioase odinioară pentru cei necredincioşi, dar acum ele nu mai sunt neapărat trebuincioase pentru credinţă[39]. Astăzi, locul lor a fost luat de dragoste: „Credinţa noastră este destul de puternică astăzi pentru a se putea lipsi de semne văzute, adică de ceea ce sunt minunile pentru începători. Este chiar bine că nu mai sunt, căci meritele credinţei sporesc odată cu dispariţia minunilor, a căror iniţiativă este, de altfel, în mâna lui Dumnezeu"[40]. „Vremea minunilor a trecut, dar credinţa, nădejdea şi dragostea rămân. Căutaţi-le, căci sunt mai mari decât minunile"[41]. „Minunile nu au convertit lumea decât pentru că erau unite cu dragostea: fără dragoste, lucrarea minunilor nu ar fi dăinuit..."[42].

Aici, Fericitul Augustin se face ecoul marelui predicator antiohian. În *Predica 267*, vorbeşte despre cum fierbe vinul cel nou sub impulsul Duhului[43]. Această temă, a îmbătării, a „beţiei duhovniceşti" o regăsim la Ioan Gură de Aur[44], iar cea a „beţiei treze", la Sfântul Grigorie de Nyssa[45]. „Timpul vorbirii în limbi a trecut, dar nu şi cel al Duhului. Mica Biserică a Cincizecimii a devenit Biserica cea mare"[46]. „Ceea ce era atunci darul limbilor nu era, la urma urmei, decât un simbol al unităţii şi universalităţii Bisericii, deci al sobornicităţii sale"[47]. „Adevărul înfăţişat prin darul limbilor este de acum împlinit. Deci, vremea vorbirii în limbi a trecut. Şi astăzi, afirmă Augustin cu tărie şi nu fără o nuanţă provocatoare,

39. *Hom. 24, 1, la Ioan;* cf. Rancillac, *op. cit.*, p. 141-143.
40. Rancillac, p. 141.
41. *Hom. 2,3, la începutul Fapte.*
42. *Hom. 72,4 la Ioan.*
43. *Cf.* Predicile pascale ale lui Augustin.
44. Ioan Gură de Aur, *ibid.*
45. Grigorie de Nyssa; *cf.* J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique.*
46. *Predica 267,2 şi 3.*
47. *Predica 268,1.*

suntem în posesia tuturor limbilor, căci suntem mădulare ale unui trup în care se vorbesc toate"[48].

Dar Augustin subordonează în mod accentuat darul limbilor unităţii, dăruirea Duhului, apartenenţei la Biserică, şi iarăşi preocuparea anti-donatistă este cea care se exprimă, în pilda porumbelului şi al corbului.

C

DUHUL SFÂNT ÎN SFINŢIREA ŞI COMUNIUNEA EUHARISTICE

Este cunoscut simţământul de teroare sacră pe care îl încearcă Sfântul Ioan Gură de Aur în faţa tainei Euharistiei. De pildă, în *Tratatul despre Preoţie* spune: „Doar un om cu totul ieşit din fire şi lipsit de minte ar putea dispreţui o taină atât de înfricoşătoare! Nu ştii oare că sufletele omeneşti nu ar putea îndura focul acestei jertfe, ci ar fi pierit toate dacă nu ar fi fost ajutorul nemăsurat al harului dumnezeiesc? (...) Atunci când preotul cheamă Duhul Sfânt şi săvârşeşte taina înfricoşătoare şi deseori Îl atinge pe Stăpânul tuturor, spune-mi, alături de cine îl vom aşeza? Ce curăţie şi ce evlavie îi vom cere? Gândeşte-te ce trebuie să fie mâinile care împlinesc această slujbă. Ce trebuie să fie limba care rosteşte astfel de cuvinte, cu cât mai curat şi mai sfânt trebuie să fie sufletul care primeşte un asemenea Duh!"[49].

Astfel de texte confirmă înţelesul realismului euharistic la Ioan Gură de Aur. A fost amintit deseori cu privire la cei doi episcopi şi nu este cu nimic mai prejos la Augustin: Hristos „ne pofteşte la ospăţul ceresc, unde ne este El Însuşi pâine, unde El Însuşi ne cheamă la propria Sa viaţă"[50].

48. *Predica 269.*
49. *Sur le Sacerdoce* III,4 şi VI,4.
50. *Predica 231,5;* ed. „Sources Chrétiennes", no. 116, p. 257-259. *Cf.* B. Bobrinskoy, „Saint Augustin et l'Eucharistie" în *Parole et Pain,* 52 (1972),347.

Aş dori să mă opresc mai întâi la problema epiclezei. Este adevărat că la Fericitul Augustin nu aflăm decât vestigii, indicii, ca de pildă în faimosul pasaj din *De Trinitate*, deseori citat de susţinătorii ipotezei unei epicleze sfinţitoare atât la Fericitul Augustin, cât şi în general în Africa: „O dată ce roadele pământului sunt sfinţite printr-o rugăciune tainică *(prece mystica)*, le luăm după rânduială, pentru mântuirea noastră duhovnicească şi în amintirea Patimilor suferite de Domnul pentru noi. Când mâna oamenilor a scos de aici aceste aparenţe văzute, sfinţirea care face din ele o taină atât de mare nu vine decât de la lucrarea nevăzută a Duhului lui Dumnezeu"[51].

Alţi scriitori apuseni, ca Optat de Mileviu sau Fulgenţiu de Ruspe, vor fi mai expliciţi în legătură cu acest subiect[52]. De asemenea, scrierile Sfântului Ambrozie al Milanului cuprind afirmaţii prea precise şi prea universale cu privire la lucrarea sfinţitoare a Sfântului Duh pentru a putea exclude în totalitate sfinţirea euharistică din domeniul lucrării Sale: „Duhul Sfânt este invocat de preot peste daruri"[53]. „Focul altarului lui Dumnezeu este harul Duhului Sfânt; Duhul Sfânt este Cel care înalţă rugăciunile drepţilor până la Dumnezeu"[54].

Lectura operelor lui Augustin ne îndeamnă la o mai mare rezervă cu privire la existenţa unei epicleze sfinţitoare dezvoltate în liturgia euharistică a vremii sale. Nu este vorba de a pune în discuţie realismul doctrinei sfinţirii euharistice, dar aceasta lasă relativ puţin loc lucrării Duhului Sfânt, fără a putea însă afirma că această lucrare ar

51. *De Trinitate* III, IV,10.

52. Textele cele mai caracteristice au fost adunate şi studiate de Atchley în *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font*, Oxford, 1935.

53. *De Spiritu Sancto*, I, VIII,90.

54. *In Balu.* 118. Problema epiclezei la Ambrozie a fost reluată de R. Johanny în *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan* (Théologie Historique, 9), Paris,1968.

fi cu totul exclusă. Şi aici, Fericitul Augustin nu inovează, ci rămâne credincios tradiției romane şi africane.

Este bine cunoscută expresia clasică şi frecvent întâlnită la Fericitul Augustin, care reflectă miezul esențialmente hristocentric al doctrinei sale despre sfințire: *„Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum"*[55]. Iată câteva texte caracteristice: „Pâinea pe altar, sfințită de Cuvântul lui Dumnezeu, este Trupul lui Hristos; potirul pe altar, sfințit de Cuvântul lui Dumnezeu, este Sângele lui Hristos"[56]. „Prin venirea Cuvântului *(accedente Verbo)*, această pâine şi acest vin devin Trupul şi Sângele Cuvântului (...) Înlătură Cuvântul: este pâine şi vin. Adaugă Cuvântul, şi este altceva. Ce anume? Trupul lui Hristos şi Sângele lui Hristos. Îndepărtează Cuvântul, este pâine şi vin, adaugă Cuvântul, şi acestea devin taina"[57].

O altă Predică confirmă încă o dată radicalismul hristologic aproape exclusiv al teologiei sfințirii la episcopul din Hippo: „Vine sfințirea, şi această pâine va fi Trupul lui Hristos şi acest vin va fi Sângele lui Hristos. Numele lui Hristos face aceasta, harul lui Hristos face aceasta"[58].

Aceste texte corespund doctrinei generale a tainelor la Fericitul Augustin[59], sau, mai curând, a tainei unice a Bisericii, care este Însuşi Cuvîntul Întrupat: *„Non est aliud Dei mysterium nisi Christus"*[60]. Problema unei lucrări directe a Duhului Sfânt asupra darurilor euharistice pare cu totul în afara domeniului său de interes.

Dacă ne întoarcem către Sfântul Ioan Gură de Aur, vedem că Duhul Sfânt joacă un rol preponderent în sfințirea elemen-

55. *Tr. in Jo. 80,3:* PL 35,1840.
56. *Sem. 227,1* ed. „Sources Chrétiennes", nr. 116, p. 234 s.
57. *Sem. Den. VI,* 1 şi 3. M.A. I, 20-32.
58. *Sem. Guelf. VII,1;* Misc. Ag. I, 462-464.
59. *Cf.* de ex. pentru botez: *„Tolle aquam, non est baptismus, tolle verbum, non est baptismus"* (*Tr. in Jo.*15,4).
60. *Ep. 187,34;* PL 33,845.

telor euharistice. Aceste texte sunt foarte cunoscute: „Preotul stă în picioare şi face să se coboare nu focul, ci Sfântul Duh: rosteşte o lungă rugăciune nu pentru ca focul să se coboare de sus şi să ardă jertfa, ci pentru ca harul, pogorându-se peste jertfă, să aprindă prin ea sufletele tuturor şi să le facă mai strălucitoare decât argintul curăţat prin foc"[61]. „Când preotul stă în picioare în faţa mesei, ridicându-şi mâinile spre cer şi chemând Duhul Sfânt să pogoare şi să atingă darurile puse înainte, atunci este o mare linişte şi o mare tăcere"[62].

Aceste texte nu trebuie în nici un caz izolate de contextul general al pnevmatologiei sacramentale a lui Ioan Gură de Aur şi al tradiţiei pe care o reprezintă. Atât pentru botez, cât şi pentru Euharistie, tradiţia siro-palestiniană mărturiseşte conştiinţa permanenţei lucrării Duhului Sfânt în ansamblul liturghiei baptismale şi euharistice. Diferitele etape ale iniţierii baptismale şi ale celebrării euharistice poartă pecetea unei lucrări proprii şi permanente a Sfântului Duh. În botez, ca şi în Euharistie, epicleza sfinţitoare a untdelemnului, apei şi darurilor euharistice este dezvoltată în această tradiţie. Rezultă că: 1) harul lui Dumnezeu ajunge la oameni întotdeauna prin materia sacramentală, prin instrumentalitatea tainelor; sfinţirea omului nu poate face deci economie de materia care, pătrunsă de Duhul, este făcută transparentă de harul lui Dumnezeu, cooperează la mântuire şi este izbăvită de robia în care a căzut omul întreg; 2) cu toate acestea, finalitatea sfinţirii materiei este situată în afara ei, anume în folosirea acesteia de către om şi pentru zidirea lui.

Rezultă astfel că distincţia liturgică şi teologică dintre sfinţire şi comuniune este veche şi legitimă, dar că disocierea lor nu poate fi decât nefastă, ducând la aceste impasuri teolo-

61. *Sur le sacerdoce* III,4.

62. *Hom. sur le cimetière et la croix*, par. 3; cf şi *Hom. I,4 sur la Pentecôte*.

gice din care încercăm astăzi să ieșim: modul prezenței reale, validitatea Euharistiei în absența adunării, împărtășirea în afara Euharistiei etc.

Când luăm în considerare rolul Duhului Sfânt în comuniunea euharistică, aflăm în schimb o mai mare convergență între cei doi episcopi.

De la Sfântul Ioan Gură de Aur, pe lângă *Omilia I la Cincizecime*, aș dori să citez o omilie baptismală care subliniază lucrarea sfințitoare permanentă și totală a Duhului Sfânt în inițierea creștină.

A *2-a Omilie baptismală* ne redă desfășurarea rânduielilor baptismale. Se știe că această omilie păstrează tăcerea asupra ritului mirungerii post-baptismale, care va deveni simbolul prin excelență al ungerii cincizecimice a noului botezat de către Duhul[63]. Absența în Biserica primară, și mai ales în tradiția siriană până la sfârșitul secolului al IV-lea, al unui rit propriu de dăruire a Duhului Sfânt nu înseamnă nicidecum lipsa unei conștiințe teologice a prezenței și lucrării Sfântului Duh în inițierea baptismală. Dimpotrivă, diferitele etape ale catehizării sunt marcate de o inițiere proprie și permanentă a Sfântului Duh. Această acțiune se exprimă simbolic în ritul ungerii dinaintea botezului cu untdelemn sfințit, în sfințirea apei prin invocarea Duhului Sfânt, prin revărsarea concomitentă a Duhului peste cel botezat în momentul afundării, într-o nouă Cincizecime, și, în sfârșit, prin plenitudinea reiterată a împărtășirii cu Duhul Sfânt în Euharistie, numită în tradiția siriană „Foc și Duh". În riturile succesive ale botezului, lucrarea Duhului Sfânt nu este niciodată înțeleasă ca fiind izolată și independentă de o anumită naștere și înaintare duhovnicească în Hristos. Funcția esențială, sau, mai bine zis, slujirea personală

63. Cf. B. Bobrinskoy, „Le mystère pascal du baptême" în *Baptême, sacrement d'unité*, Paris, 1971, p. 135-136.

a Sfântului Duh este întotdeauna de a da mărturie despre Hristos, de a-L manifesta în viaţa noastră, de a ne incorpora Trupului preaslăvit şi sacramental al lui Iisus Hristos. Întreaga iniţiere baptismală are o valoare şi o rezonanţă pnevmatologică, dar, în acelaşi timp, are şi un sens hristologic, căci untdelemnul ne pecetluieşte cu însuşi Numele lui Hristos, Unsul; apa ne face să fim părtaşi la moartea şi la Învierea Sa; pâinea şi vinul perpetuează această participare baptismală şi ne întăresc şi ne hrănesc cu pâinea cea cerească, cu Trupul însuşi al lui Hristos, plin de Foc şi de Duhul.

Iată pasajul respectiv din Omilia pascală a lui Ioan Gură de Aur: „După această ungere, vă face să coborâţi în apele sfinte, îngropând omul cel vechi şi înviind împreună cu omul cel nou, înnoit după chipul Ziditorului său. În acel moment, prin cuvintele preotului şi prin mâna sa, Duhul Sfânt Se pogoară şi din apă iese un alt om: cu desăvârşire curăţit de toată întinăciunea păcatelor sale şi înveşmântat în haina împărătească... Deîndată ce ies din apă, întreaga asistenţă îi întâmpină, îi îmbrăţişează şi îi salută, îi sărută, îi felicită şi le împărtăşeşte bucuria pentru faptul că, din robi şi prizonieri, cum erau, au devenit într-o clipită oameni liberi, fii poftiţi la ospăţul împărătesc. Într-adevăr, deîndată ce ies din apă, sunt conduşi la masa cea înfricoşată, izvor al nenumăratelor bunătăţi, gustă din Trupul şi Sângele Domnului şi devin locaş al Duhului"[64]. Acest ultim citat ar trebui completat cu numeroase alte referinţe la sensul cincizecimic al comuniunii euharistice în tradiţia antiohiană şi capadociană. Sfântul Vasile a dat noţiunii pauline de *„împărtăşire a Duhului Sfânt"* (II Cor. 13, 13) întreaga sa amploare: prin împărtăşirea cu Duhul, Care ne face duhovniceşti, împlinind „restabilirea în paradis, ridicarea

64. *Hom. Baptism.* II, 25 şi 27; éd. „Sources Chrétiennes", nr. 50, p.147-49; *cf. Hom. 27 sur I Cor.*: „Tu as joui de la table royale, tu t'es rempli du Saint-Esprit...".

în împărăţia cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Tatăl nostru, împărtăşirea de harul lui Hristos, vieţuirea ca fii ai luminii, părtăşia la slava veşnică"[65]. Acest text este din *Tratatul despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile, a cărui familiaritate cu epicleza Sfântului Ioan Gură de Aur, îndeosebi în a doua rugăciune epicletică a lui Hristos, de introducere la rugăciunea Tatăl nostru, este extraordinară (Cf. B.Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile", în *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol. II, Paris, 1970, pp.197-240).

Anaforaua şi rugăciunile de la Euharistie ale Sfântului Ioan Gură de Aur preiau această noţiune de împărtăşire a Sfântului Duh, chiar dacă aceasta nu este termenul prin excelenţă cu care Gură de Aur va exprima realitatea vieţii celei noi dăruite în Euharistie. Pentru Sfântul Vasile, putem spune că împărtăşirea Sfântului Duh este singura roadă a Euharistiei, fiind însă un termen sintetic care exprimă plinătatea tuturor darurilor; în ceea ce-l priveşte, Sfântul Ioan Gură de Aur enumeră diferitele daruri produse de Întrupare, roadele Euharistiei, iar printre acestea numără şi împărtăşirea Sfântului Duh, alături însă de alte daruri care au, astfel, o semnificaţie de sinonime. Iată epicleza sa: „...pentru ca să fie celor ce se vor împărtăşi, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtăşirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăţiei cerurilor, spre îndrăzneala cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă".

Trebuie însă să lărgim această problemă a împărtăşirii cu Sfântul Duh şi să ne amintim că tradiţia euharistică antiohiană şi siriană în general, căreia îi aparţine anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur, a fost deosebit de sensibilă la acest aspect

65. *Traité sur le Saint-Esprit*, chap. 15: PG 32, 132; Pruche éd. „Sources Chrétiennes", nr. 17 bis, Paris, 1968, p. 171.

pnevmatologic al Euharistiei nu numai în raport cu sfinţirea elementelor, ci şi cu sfinţirea credincioşilor. Pentru Narsai (secolul al V-lea), Euharistia este hrana Duhului: „Odată născuţi prin botez, cei botezaţi se adapă din Duhul"[66]. Tot aşa, şi potrivit Sfântului Efrem care parafrazează instituirea Euharistiei: Iisus „a numit pâinea Trupul Său viu şi l-a umplut cu El însuşi şi cu Duhul... Luaţi, mâncaţi cu credinţă, neîndoindu-vă că acesta este Trupul Meu şi că acela care-L mănâncă cu credinţă, mănâncă astfel focul şi Duhul... Mâncaţi toţi şi mâncaţi astfel Sfântul Duh, căci este cu adevărat Trupul Meu"[67]. Pentru Teodor din Mopsuestia, hrana euharistică este „sfântă şi nemuritoare, fiind Trupul şi Sângele Domnului nostru şi este plină de sfinţenie prin Sfântul Duh care sălăşluieşte în ea"[68].

În alte omilii, în alte familii liturgice sau patristice, în omiliile pascale şi liturgice din tradiţia alexandrină, capadociană, în liturghia bizantină, regăsim această temă a plinătăţii căldurii Duhului Sfânt (Rom. 12, 11; I Tes. 5, 19); în sfârşit, în liturghiile bizantine, însuşi ritul *zeon*-ului (apa caldă turnată în potir înainte de împărtăşanie) aminteşte prezenţa Trupului slăvit şi pnevmatic al lui Hristos. Ar trebui să cităm îndeosebi textele lui Nicolae Cabasila, din *Tâlcuirea dumnezeieştii liturghii*, texte remarcabile, ca de pildă: "Căci Mângâietorul nu S-a pogorât o dată pentru ca după aceea să ne părăsească, ci este şi va fi cu noi până la sfârşit, deoarece Mântuitorul L-a trimis ca să rămână cu noi în veci: *"Duhul Adevărului pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede şi nici nu-L cunoaşte; voi însă Îl cunoaşteţi, că rămâne la voi şi în voi va fi"* (Ioan, 14, 17). El săvârşeşte Tainele, prin mâna şi limba preo-

66. *Hom. XXI*, trad. fr. de Ph. Gignoux în *Initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes, 7), Paris, 1963, p. 205.
67. *Sermon sur la Semaine Sainte (Ephraemi Opera*, ed. Lamy I, Malines, 1882, p. 415 s.).
68. *Cat. myst.* VI.

ţilor. Dar Domnul ne-a trimis nu numai pe Sfântul Duh, ca să rămână cu noi, ci a făgăduit că şi El Însuşi va rămâne cu noi până la sfârşitul veacului (Mat. 28,10). Mângîietorul stă însă de faţă în chip nevăzut pentru că El nu S-a întrupat, pe când Mântuitorul Se vede şi poate fi pipăit, în înfricoşatele şi sfintele Taine, ca unul Care a luat firea noastră şi o poartă în veci"[69].

Ritul bizantin al *zeon*-ului este, deci, pentru Cabasila, asemenea "zilei pogorârii Sfântului Duh; atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum, apa aceasta se adaugă după ce darurile s-au desăvârşit (...). La Cincizecime, Biserica a primit pe Sfântul Duh după Înălţarea lui Hristos la ceruri, iar acum ea primeşte darul Sfântului Duh după ce sfintele daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-L trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânsele, cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul e acelaşi atunci, ca şi acum: Însuşi Sfântul Duh"[70].

Prin urmare, această realitate însăşi a Sfântului Duh ne introduce în comuniunea vieţii treimice. Unul dintre imnele de la Cincizecime, care exprimă cel mai bine această experienţă a vieţii celei noi în Sfânta Treime, a fost adoptat în desfăşurarea liturghiei şi reprezintă una dintre rugăciunile de mulţumire cântate de adunare după împărtăşirea credincioşilor: "Am văzut lumina cea adevărată, am primit duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi".

La Fericitul Augustin, referirile la Sfântul Duh sunt foarte frecvente în ceea ce priveşte sfinţirea credincioşilor prin comuniunea euharistică, însă pare a se instala o anumită concomitenţă între lucrarea "cosmologică" a Cuvântului, de sfin-

69. Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, cap. 28, PG 150,428. Trad. fr. ed. „Sources Chrétiennes", nr .4 bis, Paris, 1967, pp. 177-179; trad. rom. în : Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii liturghii*, trad. cit., p. 69-70.

70. *Ibid.*, cap. 37, PG 150, 452, trad. fr. p. 229, trad. rom. p. 86-87.

ţire a elementelor, şi lucrarea antropologică şi sfinţitoare a Duhului asupra credincioşilor: "Prin venirea Cuvântului, pâinea şi vinul devin Trupul şi Sângele Cuvântului... prin venirea căldurii Duhului *(accedente fervore Spiritus)* aţi fost copţi, devenind pâinea Domnului"[71].

Tot astfel, şi aproape în aceiaşi termeni ca *Serm. Den. VI, Predica 227* aplică membrilor adunării euharistice (mai curând decât elementelor materiale ale pâinii şi vinului) lucrarea sfinţitoare (sau, mai curând, lucrarea încălzitoare, de coacere) a Sfântului Duh. Această predică, rostită în prima zi de Paşti şi adresată neofiţilor, ne înfăţişează pe scurt o descriere simbolică a întregului ritual de iniţiere baptismală (post, lepădări, botez, Mirungere, Euharistie): "Şi voi aţi început prin a trece oarecum prin moara smereniei postului şi a tainei lepădării. Apoi, a urmat botezul şi, prin apă, aţi fost oarecum frământaţi pentru a vă preface în pâine. Dar, fără foc, pâinea nu e încă pâine. Ce simbolizează, deci, focul, adică ungerea cu untdelemn? Desigur, untdelemnul care hrăneşte focul este taina Sfântului Duh... (La Cincizecime) Sfântul Duh Se arată în chipul limbilor de foc. Ne insuflă dragostea, pentru ca prin ea să ne aprindem pentru Dumnezeu şi să lepădăm lumea, să ardem rămăşiţele întinăciunilor şi inima noastră să fie curată ca aurul. Astfel vine Duhul Sfânt *(accedit ergo Spiritus Sanctus)*, după apă, focul, şi voi deveniţi pâinea care este Trupul lui Hristos. Astfel este, într-un anumit fel, simbolizată unitatea"[72].

Înainte de toate, Fericitul Augustin vede Duhul Sfânt în lucrare în şi pentru comunitate; pentru unitatea şi coeziunea suprafirească a Bisericii a fost Duhul trimis în lume de către Tatăl şi Fiul. Aceasta este cu adevărat una din constantele teologiei treimice a Fericitului Augustin. Episcopul din Hippona face cu greu legătura între lucrarea eclezială a Duhului lui

71. *Serm. Den.*, VI, 1; MA I, 29-32.
72. *Serm. 227.*

Hristos în mădularele Trupului Său și elementele materiale ale jertfei aduse de Biserică, chemate să devină în același timp Trup al lui Hristos și viață a Bisericii.

Nu ar trebui, totuși, să minimalizăm pentru aceasta sensul tradițional al perspectivei antropologice a doctrinei Euharistiei la Fericitul Augustin. Această finalitate antropologică și eclezială a sfințirii darurilor este un dat esențial al tradiției "sobornicești" primare. În vederea mântuirii omului, a îndumnezeirii sale și a împărtășirii sale veșnice cu viața dumnezeiască Și-a "asumat" Cuvântul lui Dumnezeu trupul omenesc, adică firea omenească, și a îndumnezeit-o. Prin Întrupare, însă, și prin izbânda pascală, întregul trup omenesc, adică lumea creată în întregimea sa, este exorcizată, sfințită, îndumnezeită, regăsindu-și astfel vocația de a fi templu al Prezenței dumnezeiești. Finalitatea sfințirii materiei se află, deci, în afara sa, în folosirea sa de către om și pentru zidirea acestuia. Cu toate acestea, sfințirea omului nu realizează de la sine și iconomia materiei care, numai pătrunsă fiind de Duhul Sfânt, este făcută transparentă la harul dumnezeiesc, împreunălucrătoare la mântuire și este izbăvită din robia care a subjugat întregul cosmos. "Cosmologia este subordonată antropologiei", scrie Olivier Clément[73], dar Biserica este locul unde creația este asumată, unde redevine transparentă la lumina lui Dumnezeu și unde se redescoperă în slujba omului.

Într-o remarcabilă comunicare făcută la Congresul augustinian din 1954, Mgr. Philips a arătat că, în descrierea dăruirii harului lui Hristos de către Duhul, Fericitul Augustin a recurs "la categoriile morale și ascetice mai mult decât la procesul fizico-mistic imaginat de Greci"[74]. „În sufletele noastre, scrie

73. O. Clément, „Le sens de la terre. Notes de cosmologie orthodoxe", în *Contacts*, 59-60 (1967), 255; *cf.* B. Bobrinskoy, „Le mystère pascal du baptême", p. 92-98.

74. *Op. cit.*, p. 813.

el, Duhul lucrează personal, după ce a lucrat asupra omenităţii lui Iisus, dar lucrarea Sa, în sensul strict, nu trece prin această omenitate. Întruparea este cu mult mai mult antecedentul decît adevărata cauză instrumentală. Duhul, Care Se află în plinătate în Cap, Se dăruieşte apoi mădularelor sub influenţa morală a Capului... O cercetare sistematică a doctrinei sale sacramentale, a vederilor sale cu privire la Euharistie, la minunile şi tainele Domnului ne-ar conduce la aceleaşi concluzii... Cauzalitatea tainelor, la Sfântul Augustin, rămâne foarte aproape de ocazionalism, chiar dacă scolasticii i-au invocat autoritatea pentru a se recunoaşte în însemnele rituale adevăratele "cauze" ale harului. Aceeaşi mentalitate generală l-a împiedicat pe acest mare geniu să pună pe deplin în valoare prezenţa fiinţială a Trupului lui Iisus în darurile sfinţite. Gândirea sa se îndreaptă de la bun început spre efectul ulterior: unitatea tuturor mădularelor în comuniunea eclezială"[75].

Ne-ar fi plăcut să continuăm citatul. Aceste observaţii ale Mgr. Philips sunt deja suficiente pentru a pune în lumină în chip fericit această „concomitenţă" de care vorbeam mai înainte între lucrarea Sfântului Duh în sufletele credincioşilor şi cea a Cuvântului în sfinţirea darurilor. În adunarea euharistică, am spune noi, urmând raţionamentul Mgr. Philips, Duhul Sfânt lucrează personal în sufletele noastre, dar pentru Fericitul Augustin, lucrarea Sa nu trece propriu-zis prin Sfintele Daruri: Duhul care locuieşte în plenitudine în Hristos preaslăvit este dăruit de Hristos mădularelor Trupului Său şi Duhul este Cel care împlineşte unirea lor între ei şi cu Dumnezeu[76].

75. *Ibid.*

76. *Cf.* A. Sage, «Saint Augustin et la prière du Canon "Supplices Te rogamus"», in *Rev. Et. Byz.* 11 (1953), 252-265: «(„Sfântul Duh mai mult sfinţeşte decât consacră"). Noile rugăciuni ale Bisericii Catolice par a fi moştenit perspectiva comunitară şi sfinţitoare a epiclezei din marea tradiţie a Bisericii primare, dar

D

DIMENSIUNEA FRĂŢEASCĂ ŞI SOCIALĂ A EUHARISTIEI

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, iubirea frăţească şi milostivirea nu sunt decât prelungirea tainei lui Hristos trăită în Euharistie. Aceste termen, "prelungire", este chiar prea şters pentru a evoca o relaţie exterioară, de la cauză la efect. Ar trebui spus că, pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, grija şi răspunderea pentru cel sărman sunt înscrise în miezul Tainei Euharistiei. Este aici dovada unei mari originalităţi a moralistului antiohian, care ne îndeamnă la o remodelare din temelii a teologiei noastre euharistice, pentru a nu mai izola conţinutul şi modul sfinţirii de această dimensiune frăţească şi comunitară.

"Jertfa adusă la altar, spune Pr. Hamman, ofranda euharistică nu-şi dobândeşte deplina semnificaţie decât dacă dragostea, devenită sacramentală şi izvorâtă din jertfa lui Hristos, vine cu adevărat în ajutorul celor săraci, care şi ei sunt altarul lui Dumnezeu şi trupul lui Hristos"[77]. Această dimensiune frăţească a Euharistiei este foarte impresionantă la Ioan Gură de Aur. Iubirea frăţească nu este exterioară Euharistiei, nici secundară în raport cu o sfinţire "în sine" a darurilor euharistice şi cu atât mai puţin în raport cu o "comuniune individuală" (ce paradox!) a credincioşilor: "Biserica nu este un muzeu de aur şi de argint, ea este adunarea solemnă a îngerilor... Nici masa nu era de argint, nici paharul în care Hristos Îşi dădea Sângele Său ucenicilor să-L bea nu era de aur. Dar totul era

excluzând din invocarea Sfântului Duh orice referire precisă la prefacerea pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele lui Hristos. Este o revenire la anaforaua arhaică a Tradiţiei Apostolice a lui Ipolit, dincolo de roadele dogmatice ale pnevmatologiei euharistice a Capadocienilor, a lui Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei şi a tradiţiei bizantine ulterioare».

77. A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, 1968, p. 284.

nepreţuit, totul îndemna la evlavie, căci totul era plin de Duhul. Vrei să cinsteşti Trupul lui Hristos? Nu-L dispreţui când Îl vezi gol. La ce bun să-L cinsteşti, acoperindu-L cu văluri de mătase la biserică, dacă-L laşi afară, despuiat, să sufere de frig? Cel Care a spus: *„Acesta este Trupul Meu"* (Mat. 26, 26), şi a adeverit cuvântul prin faptă, a spus de asemenea: *„Flămând am fost şi nu Mi-aţi dat să mănânc"* şi apoi: *„Întrucât nu aţi făcut unuia dintre aceştia prea mici, nici Mie nu Mi-aţi făcut"* (Mat. 25, 42-45). Pentru acest trup tainic, nu este nevoie de nici un văl, ci de o inimă curată: mădularele lui Hristos, adică săracii, au nevoie de grija voastră"[78].

Acest frumos text impresionează prin legătura şi continuitatea pe care Ioan Gură de Aur o dezvăluie între sfinţire şi judecată, al cărei criteriu ultim este milostivirea. Aceleaşi cuvinte creatoare ale lui Iisus Arhiereu şi Judecător sunt cele care stabilesc o dublă identitate sacramentală, cea dintre pâine şi Trupul lui Hristos şi cea dintre Hristos preaslăvit şi cel mai mărunt dintre fraţii Săi. Fără dragoste, fără rugăciunea tuturor, "Duhul nu Se poate pogorî"[79]. Această condiţie prealabilă, a iubirii şi a unităţii, pentru venirea Duhului, îşi află cea mai potrivită ilustrare în unanimitatea Apostolilor adunaţi în încăperea cea de sus înainte de venirea Duhului Sfânt. Aceasta pare să contrazică o concepţie prea "obiectivă" şi prea instituţională asupra principiului *ex opere operato* în Euharistie, sau hirotonie, independent de credinţa şi sfinţenia săvârşitorilor. Să amintim, în legătură cu aceasta, rugăciunea euharistică din liturghia bizantină a Sfântului Vasile, în care, după epicleză, pomenire şi mijlocire, se spune: "Să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte".

Ioan Gură de Aur are o conştiinţă vie a prezenţei lui Hristos în aproapele: "Hristos nu S-a mărginit la moarte şi la

78. *Hom. 5o, 3 in Matt.*
79. *Cf.* de ex. *Hom. IV in Act.*

cruce, ci a binevoit să fie sărac, rătăcitor, fără adăpost, aruncat în temniţă, bolnav, pentru a te atrage spre El măcar în felul acesta. Dacă nu te îndupleci pentru ceea ce am pătimit pentru tine, spune El, fie-ţi milă măcar de sărăcia Mea. Dacă nu vrei să ai milă de sărăcia Mea, lasă-te înduioşat de boala Mea, de lanţuri, şi dacă nici aceasta nu te îndeamnă spre milostivire, caută puţin spre ceea ce-ţi cer şi vezi cât este de uşor. Nu-ţi cer nimic preţios, ci doar pâine, adăpost şi o vorbă de mângâiere (...) Fie-ţi milă măcar de firea Mea, văzându-Mă gol, şi aminteşte-ţi de goliciunea pe care am suferit-o pentru tine pe cruce.. Dacă nu vrei să-ţi aminteşti, închipuieşte-ţi goliciunea pe care o sufăr în cei sărmani. (...) Cu toate că-Mi eşti îndatorat pentru nenumărate binefaceri, nu-ţi cer nimic ca unui datornic, ci te încununez ca pentru un dar şi pentru puţin lucru îţi dăruiesc Împărăţia(...). Desigur, te-aş putea încorona şi fără aceasta, dar vreau să-ţi fiu dator pentru ca tu să fii mai sigur de răsplată. Având puterea de a Mă hrăni Eu Însumi, merg şi cer, stau la uşă şi întind mâna. Doresc să Mă hrăneşti tu, atât de mult te iubesc. Doresc să Mă pofteşti la masa ta, ca pe un prieten, şi mă laud cu aceasta în tot universul şi vestesc slava ta. În faţa acestei adunări, aduc laudă celui care Mă hrăneşte"[80].

Sfântul Ioan Gură de Aur stabileşte astfel un paralelism riguros şi sugestiv între ritualul sacramental şi iubirea de aproapele. Cel milostiv, spune el, poartă o haină mai sfântă decât haina preoţească şi este uns cu un untdelemn care nu este alcătuit din materie sensibilă, ci este făcut de Duhul Sfânt[81].

"Vrei să vezi şi altarul celui milostiv?(...) Nu este făcut din pietre, ci dintr-o materie mai strălucitoare decât cerul, din suflete raţionale. Preotul stă în sfânta sfintelor. Dar şi tu poţi, când aduci jertfa (milosteniei), să pătrunzi într-un altar încă şi

80. *Hom. 16,6 in Rom.*
81. *Hom. 20,2 in 2 Cor.*

mai înfricoşător, în care nu se află nimeni decât Tatăl tău, Care te vede în ascuns şi unde nimeni altul nu te vede...Acest altar este alcătuit din înseşi mădularele lui Hristos şi Trupul Stăpânului Însuşi îi slujeşte drept jertfelnic. Stai cu cutremur în faţa lui: pe Trupul Stăpânului îţi aduci tu jertfa. Acest altar este mai înfricoşător decât altarul ştiut... Dar nu vă tulburaţi. Acel altar, acela este minunat prin jertfa care se aduce; acesta este minunat pentru că este alcătuit din jertfa însăşi, care îl sfinţeşte. Minunat este acel altar pentru că, fiind piatră prin fire, devine sfânt când primeşte Trupul lui Hristos; aceasta însă este cu totul minunat, că este însuşi Trupul lui Hristos... Şi în acest timp, tu cinsteşti altarul acela, pentru că primeşte Trupul lui Hristos, şi-l necinsteşti pe acesta, care este însuşi Trupul lui Hristos, şi nu bagi de seamă atunci când este vătămat. Poţi vedea un astfel de altar pretutindeni, pe stradă, în pieţe, în orice ceas poţi aduce jertfă, căci şi acolo victima este sfinţită. Tot aşa cum preotul stă în faţa altarului şi cheamă Duhul Sfânt, tot aşa şi tu chemi Duhul Sfânt, dar nu prin cuvinte, ci prin faptă. Nimic nu hrăneşte şi nu înteţeşte mai mult focul Duhului ca acest untdelemn (al milostivirii) revărsat din belşug"[82].

În mod frecvent, Sfântul Ioan Gură de Aur face o apropiere între untdelemn *(elaion)* şi milostivire *(eleon)*. Este o temă pnevmatologică de seamă a simbolisticii sale sacramentale şi a propovăduirii sale. Dar aici simbolismul atinge şi introduce realitatea ultimă a semnificatului, căci Duhul Sfânt revelează viaţa şi esenţa iubirii înseşi a Prea Sfintei Treimi: "Acolo unde este milostivire, acolo este Tatăl şi Fiul şi acolo se pogoară harul Duhului"[83].

Un ultim text al Sfântului Ioan Gură de Aur rezumă prezenţa acestei teme în propovăduirea sa: „Să dobândim focul

82. *Hom. 20,3 in 2 Cor.*
83. *Hom. 8,7 in Rom.*

Duhului pentru a stârpi mărăcinii, a alunga fiarele și a curăța câmpul pentru agricultor; iar după curățire, să udăm câmpul cu apă duhovnicească, să sădim măslinul roditor, planta cea mai dulce, întotdeauna în floare, luminoasă, hrănitoare și întăritoare. Toate acestea sunt cuprinse în milostivire, care este, ca să spun așa, ca o pecete pentru cei care au această virtute. Dacă o păstrăm întotdeauna, Îl vom vedea negreșit pe Mirele și vom putea pătrunde în cămara de nuntă"[84].

În acest context al iubirii frățești ca parte constitutivă a Euharistiei la Sfântul Ioan Gură de Aur poate fi redescoperită - spre folosul nostru - o întreagă teologie a preoției și a jertfei duhovnicești. Preoția slujitoare și jertfa euharistică se cufundă astfel într-o adevărată preoție universală și polivalentă a poporului lui Dumnezeu în întregul său și în intimitatea cea mai profundă a inimilor: „Toți cei care au primit ungerea cu sfântul mir, scria Origen, au devenit preoți, așa cum Sfântul Petru o spune întregii Biserici. Voi sunteți deci neam împărătesc și pentru aceasta vă apropiați de altare. Dar fiecare dintre noi poartă în sine jertfa sa, pentru a arde la nesfârșit. Dacă eu renunț la toate bunurile mele, dacă-mi port crucea și sunt Hristos, am adus o jertfă pe altarul lui Dumnezeu. Sau, dacă-mi dau trupul să ardă în focul iubirii și dobândesc cununa de mucenic, m-am adus pe mine însumi jertfă pe altarul lui Dumnezeu. Dacă-mi iubesc frații până la a-mi da viața pentru ei, dacă pentru dreptate și pentru adevăr mă lupt până la moarte, dacă-mi nevoiesc trupul neîngăduindu-mi nici o poftă trupească, dacă lumea e răstignită pentru mine și eu pentru lume, am adus o jertfă pe altarul lui Dumnezeu și am devenit preotul propriei mele jertfe"[85].

84. *Com. la In XXIV;* PG 59,148
85. *In Lev. Hom.* IX, 9.

O omilie atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur pomeneşte diferitele feluri de jertfe pe care credincioşii le pot aduce Domnului[86]:

1) jertfa lui Pavel, prin sânge şi slujirea credinţei (Filip. 2,17);

2) slujirea caritabilă, *„cu miros de bună mireasmă"*, jertfa adusă de Epafrodit (Filip. 4, 18), facerea de bine şi întrajutorarea, jertfe bineplăcute lui Dumnezeu (Evr. 13, 16);

3) propovăduirea Evangheliei, pentru ca jertfa neamurilor să fie bine primită, fiind sfinţită în Duhul Sfânt (Rom. 15, 16): „Preoţia mea, spunea el, este vestirea, propovăduirea, aceasta este jertfa pe care o aduc...; sabia mea este Evanghelia, cuvântul de învăţătură; ţelul meu nu este să caut slava mea, ci ca *prinosul neamurilor, fiind sfinţit în Duhul Sfânt, să fie bine primit"*[87];

4) aducerea ca jertfă a propriului trup (Rom. 12, 1) adică a propriei vieţi şi, astfel, întreaga viaţă a omului, zi după zi, devine sfântă şi constituie adevărata jertfă, "arsă de focul Duhului"[88].

Fericitul Augustin dezvoltă aceeaşi teologie a iubirii - *agapé* - euharistice, precum şi dimensiunea frăţească a cultului cu tot atâta precizie şi vigoare ca şi Sfântul Ioan Gură de Aur. "Pentru dascălul din Hippo, scrie P. Hamman, milosteniile şi în general facerea de bine şi întrajutorarea constituie jertfa credinciosului şi răscumpără mulţime de păcate. Ele îngăduie credinciosului să se alăture jertfei Stăpânului şi să-I aducă şi închinare, şi slavă. Comentând versetul *"Fiicele Tirului vor veni să-I aducă daruri"*, Augustin spune: "Veniţi cu daruri: "Faceţi milostenie în jurul vostru şi, pentru voi, totul va fi curat". Veniţi cu daruri la Cel care spune: *"Milă voiesc, nu jertfă"*. În acest templu, care odinioară era închipuirea tem-

86. PG 55, 623; citată de E. Pataq Siman , *op. cit.*, p. 178.

87. La Rom. 15,16 - citată de J. M. Garrigues, M. J. Le Guillou, A.Riou, „Le caractère sacerdotal dans la tradition des pères grecs", în *N. R. Th.* 93 (1971) 808.

88. *Hom. 8,7 in Rom.*

plului ce va să fie, se venea cu tauri, cu berbeci, cu țapi, cu diferite animale potrivite pentru jertfă, astfel ca sângele vărsat să vestească o jertfă cu mult mai presus de cele care se aduceau acolo. Acum, acest sânge neprețuit prefigurat de toate aceste rituri a sosit în sfârșit, Regele Însuși a venit și cere daruri. Ce daruri? Milostenii"[89].

Augustin interiorizează și jertfa: „Aprinde la focul iubirii ceea ce-I aduci în dar; ai în tine destulă materie pentru jertfă și pentru laudă"[90].

Dar de abia atunci când comentează versetul de la Fapte 4,32 despre viața de obște a primilor creștini, când *„inima și sufletul mulțimii celor ce-au crezut era una"*, de abia atunci episcopul din Hippo face trecerea de la dragostea frățească a oamenilor la evidența *a fortiori (quanto magis)* a iubirii în sânul Sfintei Treimi: "Dacă iubirea a făcut din atâtea inimi și din atâtea suflete o singură inimă, cât de mare este iubirea care unește pe Tatăl și pe Fiul"[91]. Și, ca un ecou la aceste cuvinte, a 15-a Carte din *De Trinitate* conchide: "Iubirea care este de la Dumnezeu și care este Dumnezeu este chiar Duhul Sfânt. Prin El se răspândește în inimile noastre iubirea lui Dumnezeu, prin care întreaga Treime sălășluiește în noi"[92].

În legătură cu aceasta, aș dori să amintesc intervenția Mgr. Nédoncelle la congresul augustinian din 1954, cu privire la „intersubiectivitatea omenească ca figură a Sfintei Treimi la Fericitul Augustin"[93]. În comunicarea sa, Nédoncelle operează o anumită corectare a unei concepții unilaterale a analogiilor treimice la Augustin ca analogii pur psihologice, care ar închide inevitabil înțelegerea credinței în cadrul nu numai

89. *Enn. in Ps.* 44,27; PL 36,511; citat de A.Hamman, *op. cit.*, p. 286-287.
90. *Enn. in Ps.* 55,19; PL 36,659.
91. *Tr. in Jo.* 14,9.
92. *De Trin.* XV, XVIII, 32; *cf. In I Joann.* VII,6 : iubirea este Duhul Sfânt.
93. *Augustinus Magister*, vol. I, p. 600-601.

al unei intersubiectivităţi, ci al unei intrasubiectivităţi: "Intersubiectivitatea ne lasă mai mulţi, intrasubiectivitatea ne lasă singuri". Această observaţie a lui Nédoncelle are ceva îngrijorător pentru mine, nu în ceea ce priveşte eşecul căutărilor treimice ale lui Augustin, cum ar crede Olivier du Roy[94], ci în ceea ce priveşte limitele acestor analogii psihologice şi sociale în sesizarea tainei Sfintei Treimi.

Aş relua aici aprecierea Pr. Berrouard, care-şi exprima regretul că Augustin nu a adâncit şi nu şi-a dezvoltat intuiţia "pentru a învăţa Apusul să-şi oprească privirea şi asupra celuilalt pol al tainei şi să-i dea despre comuniunea vie a Persoanelor o imagine tot atât de elaborată precum cea pe care i-a lăsat-o despre unitatea Lor"[95].

Nu aş dori să închei însă cu un regret, aşa că, citându-l pe Pr. Aimé Solignac, aş spune odată cu el că "în gândirea lui Augustin, transcendenţa tainei nu te împiedică să descoperi o corespondenţă între Biserică şi Treime, ci, dimpotrivă. Acesta este temeiul unităţii Bisericii în iubire şi, reciproc, unitatea credincioşilor este o realitate care îngăduie să înţelegem întrucâtva unitatea intimă a celor trei Persoane. Biserica ar fi astfel icoana Treimii"[96].

94. Ol. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris, 1966.

95. „Bibliothèque Augustinienne", *Traités sur Saint Jean*, notă complementară, p. 943.

96. „(L'Eglise) Latine" în *Dict. de Spirit.*, 1975.

XII

ICOANA, TAINĂ A ÎMPĂRĂŢIEI

În introducerea comunicării mele, aş dori să citez aceste cuvinte din Prologul celei dintâi epistole a Sfântului Ioan: *„(...) Ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre - şi buzele noastre - au pipăit despre Cuvântul vieţii(...) vă vestim şi vouă"* (Ioan 1, 1-3).

Astfel, dacă există un aspect al tainei lui Hristos pe care nu-l putem reduce la formule apodictice, ci putem doar să-l propunem, acesta este cu adevărat cel privitor la misterul Frumuseţii, al Slavei, al Luminii lui Dumnezeu. El nu se impune dinafară, ci se propune, mai bine zis se impune, prin evidenţa sa lăuntrică. Este nevoie de multă discreţie şi consonanţă cu obiectul discursului pentru a putea vorbi despre icoană, taină a Frumuseţii şi a Slavei lui Dumnezeu, care se dezvăluie şi se împărtăşeşte...

Însăşi formularea titlului comunicării mele, preluată din cartea-testament spiritual a Pr. Alexander Schmemann, *L'Eucharistie, Sacrement du Royaume* (Paris, 1986), caută să sugereze o concepţie dinamică despre icoană ca taină sau, ca să spunem aşa, ca mod particular al sacramentalităţii extensive a Bisericii. Conştiinţa ortodoxă nu s-a împăcat niciodată prea bine cu teoria din manualele şcolare, care restrânge la şapte numărul tainelor. Teologia noastră contemporană (Pr. Serghei Bulgakov, Pr. Nicolai Afanasiev, Pr. Alexander Schmemann şi continuatorii lor) nu pregetă să afirme sacramentalitatea formelor

şi gesturilor liturgice, a Cuvântului lui Dumnezeu făcut cuvânt omenesc (Scriptură, propovăduire, cult, teologie). Arta liturgică, de nedespărţit de altfel de Cuvânt şi de cult, are deci un statut sacramental, despre ale cărui componente aş dori să vorbesc.

Nu este cu putinţă să vorbeşti despre icoană ca taină decât dacă, în ceea ce priveşte tainele, te lepezi de concepţia care divizează şi reifică, şi dacă recurgi la misterul Bisericii, taină unică şi suficientă a mîntuirii, împărtăşită de Iubirea treimică în lucrarea mântuitoare a Cuvântului întrupat şi a Duhului Sfânt.

Totuşi, aplicarea noţiunii de taină la icoană şi la arta eclezială trebuie să fie întrucâtva nuanţată. Dacă Niceea II, apoi Triumful Ortodoxiei (843) au formulat dogma icoanei, i-au exprimat caracterul sacramental fără a folosi însă acest termen, este cert că conştiinţa eclezială sobornicească a văzut dezvoltându-se arta şi evlavia pentru icoană şi i-a descoperit temeiul teologic, hristologic, pornind de la o experienţă duhovnicească profundă, atât personală, cât şi colectivă, în care desluşim cu certitudine lucrarea, suflarea Duhului. Deci, dacă, începând de la Niceea II, Ortodoxia trăieşte doctrina şi cultul icoanei ca pe o dogmă, care are o valoare atât obligatorie, cât şi universală, întrucât îl priveşte pe om în întregul său, deci pe orice om, este nevoie totuşi de multă discreţie, de smerenie şi modestie când străbatem istoria şi geografia creştinismului, atât în interiorul, cât şi în exteriorul frontierelor „canonice" ale Ortodoxiei. Arta şi evlavia iconografică au cunoscut excese şi abuzuri, mergând până la fetişism; în sens invers, au apărut fenomene de reacţie, sau o spiritualizare excesivă în diferite curente ortodoxe de spiritualitate, ispite ale platonismului, ale dualismului antropologic (Origen, Evagrie) care nu au rămas fără urmări în arta creştină. Au fost şi epoci de decadenţă profundă a artei creştine. Cu toate acestea, Duhul Sfânt a găsit întotdeauna căi compensatorii pentru a ajunge până la inima omului ca să o sfinţească.

Acestea fiind spuse, icoana ne apare ca darul unei plenitudini sacramentale fără de care Ortodoxia ar fi grav ştirbită şi care este totodată şi unul dintre aspectele cele mai creatoare ale mărturiei noastre, atât în creştinătatea dezbinată, cât şi în lumea secularizată în care suntem cufundaţi. Dar, repet, trebuie să lăsăm icoana să vorbească prin ea însăşi, dincolo şi mai presus de formulările noastre conceptuale. Trebuie, de asemenea, să ne înălţăm până la icoană, depăşind imageria pedagogică şi ilustrativă pentru a ajunge la contemplarea misterelor pe care doar icoana le înfăţişează.

În experienţa trăită a Bisericii, experienţă primordială şi pre-teologică pe care căutăm să o formulăm teologic, icoana este taină (adică mod al prezenţei şi comuniunii) a divino-umanităţii lui Hristos: „Întrucât Dumnezeu a fost văzut acum în trup şi a trăit printre oameni, scrie Sfântul Ioan Damaschinul, înfăţişez ceea ce este văzut în Dumnezeu" (*Imag.* I, 16). Sfântul Ioan Damaschinul afirmă astfel temeiul hristologic, întemeierea icoanei pe Întrupare, şi acesta este punctul de plecare al teologiei noastre comune despre icoană.

Dar acesată întemeiere pe Întrupare trebuie lărgită pentru a ajunge să cuprindă întreaga lucrare mântuitoare a Domnului. Fiecare etapă a lucrării de mîntuire întemeiază capacitatea materiei, şi înainte de toate a omului însuşi, de a deveni icoană a Împărăţiei treimice. Într-adevăr, de când trupul lui Hristos, şi deci materia însăşi, au fost transfigurate în lumina şi cu puterea Învierii, de când au fost ridicate la părtăşia vieţii dumnezeieşti în Înălţare, şezând astfel odată cu Domnul slavei la dreapta măreţiei Tatălui, de acum înainte, în Hristos, ca Început al mântuirii noastre şi Cap al Bisericii, făptura a redevenit capabilă să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu şi să înainteze în ea. De acum înainte, deci, limbajul şi arta omenească pot fi botezate în Biserică şi, în focul Duhului, pot deveni în stare să tălmăcească pentru simţurile noastre omeneşti şi pentru mintea noastră prezenţa Preasfintei Treimi în ea însăşi şi în sfinţi.

Vorbind despre temeiul hristologic al icoanei, aş distinge, alături de întemeierea sa în Întrupare, şi aspectul său de „Înălţare", care priveşte întreaga realitate eclezială, Biserica în misterul său ultim ca taină globală a Împărăţiei, viaţa sa sacramentală centrată pe Euharistie, întregul său simbolism liturgic în care icoana îşi are locul cuvenit.

Temeiul hristologic al icoanei nu trebuie să fie mai puţin interiorizat, chiar echilibrat, de dimensiunea pnevmatologică a acesteia. În acest demers ne poate ajuta Sfântul Vasile cel Mare, cu binecunoscuta sa formulă: „Cinstirea adusă icoanei se răsfrânge asupra Prototipului" (*Despre Sfântul Duh,* XVIII, 45). Desigur, contextul literal şi istoric al acestei formulări îl constituie controversa trinitară şi pnevmatologică în care se afla angajat Sfântul Vasile. Formula a fost folosită în conflictul iconoclast printr-o extindere teologică secundară, profund îndreptăţită însă şi chiar necesară, şi a fost consfinţită de definiţia dogmatică a Sinodului II de la Niceea.

Această formulă nu numai că se află în *Tratatul despre Sfântul Duh,* dar este şi plasată în miezul celor mai importante argumentări, în care Sfântul Vasile defineşte, într-un mod probabil unic în întreaga literatură patristică, *tropos*-ul sau modul particular de acţiune al Sfântul Duh în iconomia treimică nedespărţită a mântuirii. Duhul, avea să spună Sfântul Vasile, este în acelaşi timp atât *locul* de închinare treimică al făpturii, cât şi *locul* de sfinţire al acesteia de către dumnezeiasca Treime. Astfel, Fiul este contemplat în „spaţiul" Duhului, şi, prin El, Tatăl: „Pe când, ajutaţi de o putere iluminatoare, contemplăm frumuseţea lui Dumnezeu Celui nevăzut şi de la Acesta ne ridicăm la spectacolul răpitor al arhetipului, Duhul cunoaşterii este undeva de faţă. El dă celor ce iubesc adevărul puterea de a contempla Chipul" (*Despre Sfântul Duh,* XVIII, 47; versiunea rom. pag. 61-62, *n.tr.*). „Pentru că este imposibil să vadă cine-

va chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului" (*ibid.*, XXVI, 64; versiunea rom. pag. 78).

Această dimensiune sau condiție pnevmatologică a vederii lui Hristos, chip desăvârșit al Tatălui, este esențială pentru teologia icoanei. Fără aceasta, referirea iconofililor la formula clasică a Sfântul Vasile devine plată, iar relația dintre chip și prototip devine exterioară, ilustrativă, pur noțională.

Acest sens al Duhului Sfânt îl întâlnim cu prilejul reluării conflictului iconoclast, într-o scrisoare a papei Pascal I către împăratul Leon V Armeanul, în 817: „Dacă nimeni nu poate să zică *„Domn este Iisus decât în Duhul Sfânt"* (I Cor. 12, 3), este cu atât mai primejdios să-L scrii (însemnând în contextul scrisorii „să-L pictezi"); nimeni nu-L poate zugrăvi pe Iisus ca Domn decât în Duhul Sfânt. Căci vei afla că până și Bețaleel era plin de Duhul, doar pentru că reprodusese simbolurile cerești figurate în munte (Ieș. 31)".*

Dacă ne întoarcem către cel mai mare apărător al cinstirii icoanelor, către Sfântul Ioan Damaschinul, observăm, așa cum bine a constatat Pr. Christoph von Schönborn, că Ioan Damaschinul deosebește diferite categorii de icoane, de la cea mai desăvârșită, care este Fiul Însuși, chip sau icoană desăvârșită a Tatălui, apoi cea a omului, creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu El, până la icoanele propriu-zise (*cf.* Sfântul Ioan Damaschinul, *Imag.*, I,9-13, citat de C. von Schönborn, *L'Icône du Christ, fondements théologiques,* Paris, 1986, p. 191-193).

Mai curând decât să procedez la o simplă enumerare a varietăților de chipuri sau icoane în ordinea descrescândă a

* Acest citat din papa Pascal I mi-a fost comunicat prin amabilitatea Pr. Emmanuel Lanne, care îl menționează în studiul său „Rome et les images saintes", *Irenikon* 1986, p.180-181. Versiunea grecească a textului respectiv a fost publicată în Giovanni Mercati, „Note di Letteratura biblica e cristiana antica", *Studi e Testi*, V, Roma, 1901, p. 227-235.

asemănării lor, aş dori să subliniez unitatea acestor multiple dimensiuni: hristologică, antropologică şi, iertat să-mi fie pleonasmul, iconografică.

Icoană adevărată şi desăvârşită a Tatălui, Iisus Se comunică oamenilor în „luminarea" Duhului Sfânt, în actualitatea sacramentală şi duhovnicească a Bisericii, până la sfârşitul veacurilor. Tot aşa cum Iisus este Templul adevărat al Dumnezeirii, nefăcut de mână de om (*cf.* Ioan 2, 21, Col. 2, 9 şi 1, 15), tot astfel şi noi, după asemănarea Fiului, purtăm în noi înşine acest chip al Tatălui, chip care trebuie să se manifeste. Tot aşa cum Numele lui Iisus este săpat în inimile noastre încă de la botez („Dă, Doamne, ca Numele Tău cel sfânt să rămână nelepădat de dânsul..."), tot astfel şi chipul lui Hristos este săpat în inima omului. Rostul vieţii noastre este tocmai de a face să se arate în afară această icoană lăuntrică. Aceasta este şi sarcina părinţilor şi pedagogilor noştri întru Duhul Sfânt, de a ne îndruma în acest sens: *„Copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în voi!"* (Gal. 4, 19).

Secretul autenticităţii, al asemănării icoanei pictate cu prototipul este tocmai cel al corespondenţei mereu crescânde dintre icoanele pe care le cinstim şi icoana lăuntrică aflată în inima fiecăruia. Nu mă pot opri să nu citez aici câteva rânduri din Carnetele unui pictor de icoane (*Carnets d'un peintre d'icônes*) contemporan, Grégoire Krug († 1969): „Chipul şi asemănarea dumnezeieşti, puse de Dumnezeu în om la creaţie, sunt, ca să spunem aşa, condiţia gândită de Creator care-l înlesneşte ca printr-un mijloc sensibil, accesibil contemplaţiei, să Se reveleze în chipul omenesc. Acest chip şi asemănare a lui Dumnezeu, care au fost date omului în însăşi clipa zidirii sale, constituie deja un fel de icoană arhetipică, o imagine dată de Dumnezeu, un izvor nesecat de sfinţenie. Chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, care nu pot fi distruse nici măcar

prin căderea omului, trebuie să se înnoiască neîncetat, să reînvie, să se purifice sub lucrarea Harului şi asceza omului, să fie, într-un anumit fel, pictate în permanenţă în străfundurile cugetului. Prin asceză şi sfinţire, chipul lui Dumnezeu se înscrie în străfundurile omului şi această strădanie constructivă, neîntreruptă şi inalienabilă este condiţia fundamentală a vieţii omului, un fel de imprimare neobosită a chipului lui Hristos în adâncurile sufletului(...) În Întruparea Sa, Hristos apare ca restauratorul chipului dumnezeiesc în om; mai mult decât restauratorul, El este şi lucrarea, dar şi împlinirea până la desăvârşire a chipului lui Dumnezeu, Icoana icoanelor, Izvorul oricărei imagini sfinte, Icoana nefăcută de mână de om, Ierusalimul cel viu" (Paris, 1983, p. 35, 36; text rusesc: Paris 1978, p. 15, 16).

Pornind de la această corespondenţă între icoana zugrăvită şi chipul lui Dumnezeu în inima omului, putem să ne întoarcem la noţiunea de sacramentalitate a icoanei, adică la capacitatea şi funcţia sa de a vehicula şi transmite omului prezenţa sfinţitoare a lui Hristos şi a sfinţilor Săi, pe de o parte, iar pe de alta, de a înălţa către Dumnezeu rugăciunea Bisericii şi rugăciunea personală. Icoana are, astfel, o valoare şi o funcţie sacramentală la diferite niveluri şi de diferite grade. Aş dori să deosebim următoarele trei moduri ale funcţiei sacramentale a icoanei: în *devenirea*, în *permanenţa* şi în *mijlocirea* sa.

1. Crearea icoanei, izvorârea sa din inima artistului într-o pură şi autentică frumuseţe este o taină, un miracol mereu reînnoit, întotdeauna răscolitor. Desigur, trebuie amintite aici exigenţele în materie de asceză, de sfinţenie care revin iconografului, ca de altfel şi propovăduitorului, catehetului, teologului, părintelui duhovnicesc, toţi teologi, toţi iconografi. Căci această izvorâre a icoanei dinlăuntrul inimii curăţite este săvârşită de Duhul Sfânt. El este Cel care îi constituie dinamismul şi îi asigură adevărul. El este Cel care „reproduce" imagi-

nea lăuntrică veşnică prin penelul zugravului (pe buzele predicatorului, ca şi prin pana scriitorului). Pictorul de icoane îşi poate însuşi, pe bună dreptate, rugăciunea din Liturghia euharistică a Sfântul Vasile: „Pomeneşte, Doamne, după mulţimea îndurărilor Tale, şi a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh de la darurile (chipul, icoana) ce sunt puse înainte".

Astfel, în devenirea şi la capătul creării icoanei, El, Domnul, trebuie să crească, şi pictorul să se micşoreze. La capătul muncii sale, acesta trebuie să se închine, să îngenuncheze şi să se tragă deoparte în faţa a ceea (sau Aceluia) ce îl depăşeşte şi îl interpelează chiar şi pe el.

2. Icoana dobândeşte astfel o existenţă sacramentală de acum înainte autonomă, „obiectivă", permanentă, adevărată pentru orice om, dintotdeauna şi de pretutindeni. Ea nu numai că reflectă slava Împărăţiei treimice ai cărei moştenitori suntem chemaţi să devenim, dar cuprinde şi energia dătătoare de viaţă a acesteia. După cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, este „plină de energie dumnezeiască şi de har" (*Imag.*, I, 16), plină de Duh Sfânt, am putea spune. Ea este nu numai obiect şi instrument al contemplării, şi deci al rugăciunii, ci şi, în aceeaşi măsură, instrument şi punte a sfinţirii omului prin harul şi energia divină care sunt nedespărţite de aceasta.

Această funcţie „energetică" sau sfinţitoare (deci pnevmatologică) a icoanei este una dintre caracteristicile fundamentale ale cinstirii icoanelor în Ortodoxie, şi poate, totodată, singurul aspect al evlaviei ortodoxe faţă de icoane pe care teologia romano-catolică nu-l acceptă încă decât cu greu. Astfel, în prima ediţie a magistralei sale lucrări despre temeiul hristologic al icoanei, Pr. Christoph von Schönborn vede în iconologia lui Ioan Damaschinul „aspectul cultului icoanelor cel mai greu de abordat pentru un creştin apusean, respectiv insistenţa asupra

laturii ierurgice, teofore, purtătoare de har a icoanei, în dauna cinstirii persoanei înfăţişate" (*op. cit,* p. 196). În a treia ediţie a aceleiaşi lucrări, Pr. Schönborn atenuează întrucâtva severitatea iniţială a observaţiei sale referitoare la Ioan Damaschinul (Paris, 1986, p. 250-251).

Astfel, în conştiinţa teologică şi în evlavia ortodoxă, orice icoană este ontologic „făcătoare de minuni", încărcată cu energia de viaţă dătătoare a Duhului lui Hristos. Si aici, învăţătura curentă a Bisericii cu privire la sfinţenia „obiectivă" a tainelor *(ex opere operato)* şi transparenţa la harul dumnezeiesc a săvârşitorilor tainelor *(ex opere operantis)* se aplică pe deplin icoanei, loc al prezenţei dumnezeieşti şi instrument al harului Său. Chiar dacă orice icoană este „făcătoare de minuni" prin însăşi natura sa sacramentală, totuşi, în anumite icoane, prezenţa lui Dumnezeu se manifestă în chip mai tangibil, rugăciunea Bisericii se poate aduna în ea şi se poate „capitaliza" cu mai multă densitate. Cea mai frumoasă roadă a artei şi rugăciunii omeneşti se învredniceşte astfel pentru ca harul lui Dumnezeu să sălăşluiască şi să se manifeste în ea.

3. O a treia treaptă a sacramentalităţii icoanei, pentru care a şi fost creată, este funcţia sa „mijlocitoare" în rugăciunea cea mai personală. Omul este el însuşi o fiinţă sacramentală prin fire şi prin vocaţie, o făptură „iconică", „o vieţuitoare care a primit porunca de a deveni dumnezeu", cum spunea Sfântul Vasile. Are, deci, nevoie de vehicolul tainelor şi de simboluri pentru a ajunge la vederea Celui nevăzut şi negrăit şi la comuniunea cu El. Prin mijlocirea icoanei, între credincios şi taina sau persoana înfăţişată se stabileşte o adevărată relaţie personală. Ortodoxia nu uită niciodată rolul „diaconal" al icoanei (şi al tainelor), de a sluji la venirea Împărăţiei treimice în lumea aceasta, prin sfinţirea inimii omeneşti.

Câteva cuvinte pentru a încheia cu ceea ce eu numesc lumea de dincolo a icoanei. Şi acolo, natura însăşi a tainei

implică faptul că „cinstirea dată icoanei se răsfrânge asupra Prototipului". Faţă în faţă cu Împărăţia, căreia icoana îi este, în lumea aceasta, una din manifestările sacramentale, o epifanie, omul va fi, în sfârşit, în întregime icoană transparentă şi fidelă, tinzând, într-un elan nesfârşit de iubire, să ajungă de la chipul ascuns la asemănarea slăvită a Arhetipului dumnezeiesc, împărtăşindu-se nemijlocit cu Cuvântul viu şi cu Chipul dătător de viaţă al Tatălui, care este Hristos. Astfel, taina Împărăţiei care este icoana ne duce pe urma Fiului Unul Născut, ca fii unici prin harul înfierii întru Duhul Sfânt, pentru a pătrunde în Taina Tatălui, dincolo de orice imagine şi de orice limbaj, în murmurarea negrăită a Numelui lui Iisus şi a Numelui de Avva-Părinte, în contemplarea preafericită a Chipului Celui înviat. Atunci, în murmurul Duhului, din sânurile noastre vor izvorî râuri nesecate de laudă şi de har.

XIII

LITURGHIE ŞI VIAŢĂ SPIRITUALĂ

Cultul exprimă categoriile esenţiale ale vieţii spirituale. Prin limbajul sacramental şi liturgic, Biserica elaborează o teologie trăită a sensurilor duhovniceşti, o viziune a frumuseţii dumnezeieşti a Împărăţiei, a cărei pregustare ne-o poate oferi cultul. Între cultul exterior al templului şi cultul interior al inimii se stabileşte o corespondenţă profundă, se afirmă o continuitate necesară, aşa cum arată extinderea rugăciunii liturgice, a imnografiei, a icoanei la folosinţa personală şi familială. In sfinţirea apei, sau a vinului, sau a roadelor pământului, se cuprinde şi un fel de ucenicie pentru deprinderea sensului sacru al zidirii, al „profanului", al materiei. Ciclul săptămânii, începând cu Ziua Domnului şi încheindu-se cu ea, actualizează tensiunea autentică dintre duminică şi zilele săptămânii: întreaga existenţă, oricât de profană ar fi, este îndreptată căre aşteptarea Celui care vine în actualizarea liturgică a Bisericii: *„Vino, Doamne Iisuse"* (Apoc. 22, 20).

Triodul, cartea Postului Mare, care înmănunchează imnografia acumulată de-a lungul veacurilor de către autorii şi cântăreţii duhovniceşti, oferă cea mai bogată învăţătură asupra devenirii omului angajat în lupta duhovnicească. Inspiraţia monastică incontestabilă a acestor texte dovedeşte importanţa acordată de Biserică experienţei şi înţelepciunii Părinţilor pustiei sau a obştilor monahale, care amintesc conştiinţei creştine de „singurul lucru trebuincios".

A

ANTROPOLOGIA RUGĂCIUNII

În cadrul antropologiei biblice şi ecleziale, rugăciunea şi viaţa lăuntrică angajează omul în întregime, trup şi suflet, cu toată sensibilitatea şi inteligenţa sa: *„Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu"* (Ps 62,2). Mai curând decât să descrie natura ideală a omului, cărţile liturgice îi poartă pe credincioşi într-un lung itinerariu duhovnicesc.

1. Primul pas este conştientizarea păcatului şi a îndepărtării de Dumnezeu: „Sunt istovit de plăceri, mi-am orbit ochii sufletului... cu sufletul învârtoşat, orbit de beţia patimilor, nu mai privesc către Tine, singurul Dumnezeu"[1]. „De unde voi începe a plânge faptele vieţii mele cele ticăloase? ....Râvnind neascultării lui Adam, celui întâi zidit, m-am cunoscut pre mine dezbrăcat de Dumnezeu, şi de Împărăţia cea pururea fiitoare, şi de desfătare, pentru păcatele mele"[2].

2. Regăsim accentele din Epistola către Romani cu privire la mânia judecăţii dumnezeieşti faţă de omul păcătos. Duminica înfricoşatei judecăţi, dinaintea Postului Mare, dezvoltă această temă şi îndeamnă la întoarcerea inimii: „Când va fi să vii să faci judecată dreaptă, Prea dreptule Judecător, şezând pe scaunul slavei Tale... cărţile se vor deschide, şi se vor arăta faptele oamenilor... Ce vom face atunci noi, oamenii, cei vinovaţi de multe păcate?... Ci, Unule, Iubitorule de oameni, Mântuitorule, Împărate al veacurilor, mai înainte până ce va sosi sfârşitul, prin pocăinţă întorcându-mă, miluieşte-mă"[3].

1. *Triode du Grand Carême*, éd. St. Serge, vol. 1, Paris, 1973, p. 206-207 (pentru versiunea românească a textelor cf. *Triodul*, ed. VIII, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1986).

2. André de Crète, début du *Grand Canon pénitentiel du Carême*, ibid. p.233. (Andrei Criteanul, *Canonul cel Mare*, trad. cit.).

3. *Ibid.*, p. 54-55.

Omul nu poate invoca în sprijinul său nici neştiinţa, nici evlavia; porunca iubirii este singura lege a creştinului: „Cunoscând poruncile Domnului, aşa să vieţuim: pe cei flămânzi să-i hrănim, pe cei însetaţi să-i adăpăm, pe cei goi să-i îmbrăcăm, pe străini să-i aducem în casă, pe bolnavi şi pe cei din temniţă să-i căutăm, ca să zică şi către noi Cel ce va să judece tot pământul: *„Veniţi, binecuvântaţii Tatălui Meu, de moşteniţi Împărăţia ce s-a gătit vouă"*[4].

3. În lungul drum către Pământul făgăduinţei, Postul Mare ne introduce, de la bun început, în rugăciunea de pocăinţă ce se continuă în toate cele patruzeci de zile ale sale: „Uşile pocăinţei deschide-mi mie, Dătătorule de viaţă; că mânecă duhul meu la Biserica Ta cea sfântă, purtând locaş al trupului, cu totul spurcat. Ci ca un Îndurat, curăţeşte-l, cu mila milostivirii Tale... În calea mântuirii îndreptează-mă, de Dumnezeu Născătoare; căci cu păcate grozave mi-am spurcat sufletul, şi cu lenevire, viaţa mea, toată o am cheltuit; ci cu rugăciunile tale, curăţeşte-mă de toată necurăţia"[5].

Prin pilda fiului risipitor, propusă meditaţiei în perioada ce precede postul, timpul pocăinţei se dezvăluie ca o întoarcere din exil, din „ţara cea îndepărtată", care defineşte condiţia umană de îndepărtare de Dumnezeu; ca un ecou la deznădejdea celor aflaţi în robia Babilonului (reluare a Ps. 136), răsună strigătul fiului risipitor: „Risipind bogăţia darului celui părintesc, am păscut eu, ticălosul, împreună cu dobitoacele cele necuvântătoare şi, poftind hrana lor, leşinam de foame, flămând fiind. Dar întorcându-mă la Tatăl cel milostiv, strig cu lacrimi: Primeşte-mă ca pe un argat, pre mine, cel ce cad la iubirea Ta de oameni, şi mă mântuieşte"[6]. „Grăbeşte de-mi deschide braţele

4. *Ibid.*, p. 55-56.
5. *Ibid.*, p. 3.
6. *Ibid.*, p. 17.

părinteşti, că în desfrâu mi-am cheltuit viaţa. Căutând spre bogăţia cea necheltuită a îndurărilor Tale, Mântuitorule, nu-mi trece cu vederea acum inima mea cea sărăcită. Că Ţie, Doamne, cu umilinţă strig: Greşit-am, Părinte, la cer şi înaintea Ta"[7].

4. În ultima duminică dinaintea Postului Mare, numită duminica iertării sau a „izgonirii lui Adam din rai", plîngerea lui Adam la poarta raiului constituie tema predilectă a imnografiei şi a propovăduirii încă de la Efrem din Nisibe şi Roman Melodul până la stareţul Siluan. Condacul *(kondakion)* acestei duminici, cu icoasele *(oikoi)* sale, este una dintre nestematele poeziei liturgice bizantine: „Şezut-a Adam atunci în preajma desfătării raiului şi a plâns şi, cu mâinile bătându-şi faţa, zicea: Îndurate, miluieşte-mă pe mine, cel căzut. (...) Raiule preaîmbunătăţite, preasfinte, preafericite, cel ce-ai fost sădit pentru Adam şi ai fost încuiat prin Eva, roagă pe Dumnezeu pentru cel căzut: Îndurate, miluieşte-mă pe mine, cel căzut"[8].

5. Prin această izbăvire de păcate înfăptuită de Postul cel Mare, Biserica ne introduce în *asceză,* al cărei scop este cel de a restaura întâietatea duhovnicescului asupra vieţii celei „după fire" a omului. Postul, nedespărţit de rugăciune, este unul dintre mijloacele ascezei. Aici se impune să facem o deosebire între postul euharistic şi postul ascetic. Cel dintâi este o abţinere totală de la mîncare şi băutură, pentru un scurt răstimp, ca pregătire ultimă în vederea sărbătorii şi a împărtăşaniei; acest fel de post exprimă aşteptarea de către Biserică a venirii eshatologice a Împărăţiei. Cel de-al doilea, de lungă durată, se înscrie într-o regulă de viaţă care necesită o continuitate a efortului. Postul şi asceza contribuie la înscrierea în străfundurile fiinţei psiho-spirituale a legii evanghelice a întâietăţii Împărăţiei. „Cu bucurie să primim, credincioşilor, vestirea

7. *Ibid.*, p. 20, tropar reluat în slujba tunderii în monahism.
8. *Ibid.*, p. 182-189.

postului cea insuflată de Dumnezeu (...) Prin înfrânare să ne gătim spre împărtăşirea sfinţeniei celei stăpâneşti din Sion (...) Răsărit-a primăvara postului şi floarea pocăinţei (...) Vremea cea fericită a postului care străluceşte razele pocăinţei a răsărit, să ne apropiem cu grabă..."[9].

Scopul postului nu este mortificarea simţurilor, cât părtăşia la viaţa cea nouă, prin Sfintele Paşti: „Să postim, precum de bucate, aşa şi de toată patima, desfătându-ne cu virtuţile Duhului, întru care petrecând cu dragoste, să ne învrednicim toţi a vedea preacinstită Patima lui Hristos Dumnezeu şi Sfintele Paşti, duhovniceşte bucurîndu-ne"[10]. „Să postim post primit, bineplăcut Domnului. Postul cel adevărat este înstrăinarea de răutăţi, înfrânarea limbii, lepădarea mâniei, depărtarea de pofte, de clevetire, de minciună şi de jurământul mincinos"[11].

Adevăratul post nu poate fi despărţit de milostenie. Regăsim aici accentele predicii sociale a Sfântul Ioan Gură de Aur: „Nimic nu mântuieşte sufletul ca milostenia faţă de cei lipsiţi. Milostenia îmbinată cu postul izbăveşte pe om de moarte. Să o îmbrăţişăm, căci fără seamăn este, prin ea se pot mântui sufletele"[12]. Astfel, postul şi asceza sunt o pregătire în vederea celebrării liturgice, curăţindu-ne de patimi şi eliberând puterile Duhului; la rândul său, liturghia constituie o cateheză prin excelenţă şi o chemare la lupta duhovnicească. Biserica este situată între actualizarea Împărăţiei şi începutul preaslăvirii Mielului (*cf.* Apoc. 7, 15 etc). În acţiunea liturgică trăieşte creştinul, în chipul cel mai profund, realitatea acestei tensiuni.

9. *Ibid.*, p. 113,162.
10. *Ibid.*, p. 194-195.
11. *Ibid.*, p. 221.
12. *Ibid.*, p. 491.

B

PAŞTILE ŞI DUHUL SFÂNT

Misterul cultului, în toată varietatea sa de forme şi de ritualuri, este în întregime o laudă şi o meditaţie neîncetată asupra evenimentului esenţial al credinţei noastre, Paştile lui Hristos mort şi înviat. Prin memorialul pascal al Euharistiei, întreaga viaţă sacramentală a Bisericii este o încorporare a omului păcătos în viaţa cea nouă în Hristos, pornind de la botez, taina pascală prin excelenţă, trecând prin spiritualitatea baptismală care este asceza creştină, în creşterea Trupului euharistic al lui Hristos, care este Biserica, până la moarte, ultim act al tainei pascale a vieţii creştinului şi trecere spre comuniunea deplină cu Mielul.

Taina pascală este evocată aici nu atât în sine, cât pentru implicaţiile sale în viaţa duhovnicească. Reţinem, deci, pe de o parte, tainele de iniţiere, şi, pe de altă parte, *triduum*-ul pascal care se repercutează în teologia şi cateheza imnografică a ciclului săptămânal.

1) *Misterul pascal al botezului*

În spaţiul şi timpul Bisericii, materia şi cosmosul în întregime sunt botezate, sfinţite, pentru a deveni templul prezenţei Creatorului. Prin binecuvântările liturgice, elementele firii îşi regăsesc puritatea primordială, simbolurile devin taine, semne şi mijlocitoare ale vieţii celei noi.

Ritualul iniţierii exprimă prin simboluri un proces lăuntric de întoarcere a inimii, de lepădare de păcat, de pregătire în vederea mărturisirii lui Hristos. Duhul este deja prezent în acest proces nevăzut: El este cel care face să dospească frământătura, orientează inima catehumenului şi inaugurează încă de pe acum stăpânirea lui Hristos în viaţa celui botezat. Această prezenţă a Duhului precede şi transcende simbolurile sacramentale care tind să o exprime. La rândul său, botezul este o

introducere în creşterea şi maturarea duhovnicească, implicând o alegere radicală între Dumnezeu şi lume, alegere reafirmată constant în mărturisirea credinţei liturgice şi în întreaga viaţă: „Sporiţi credinţa pe care aţi primit-o, faceţi să strălucească şi să lumineze şi mai tare dreptatea şi harul botezului vostru... Suntem numiţi noii iluminaţi. Într-adevăr, pentru noi, lumina este întotdeauna nouă şi nu se stinge niciodată... Soarele în zori revarsă mai puţină lumină peste lume decât Duhul care-Şi revarsă strălucirea peste un suflet pe care-l scaldă în harul Său"[13].

2) *Paştile şi duminica*

În desfăşurarea ciclurilor liturgice ale anului sau ale săptămânii, Biserica celebrează în chip tainic moartea şi Învierea lui Hristos şi înscrie Paştile în urzeala temporalităţii. În fiecare duminică, zi a Domnului Înviat, misterul Paştilor este prezent pe deplin şi Paştile înşile nu sunt decât sărbătorirea solemnă a Paştelui săptămânal al primelor comunităţi creştine. Liturghia euharistică a duminicii este puţin modificată în structura şi ordinea sa, pentru că în Răsărit duminica este ziua prin excelenţă a celebrării euharistice.

„Slujba privegherii şi-a păstrat în diferitele Biserici ale Răsăritului o vitalitate pe care Apusul nu a cunoscut-o niciodată"[14]. În jurul acelei populare veghi duminicale a epocii primare, s-a cristalizat treptat, într-o remarcabilă sinteză teologică, ciclul săptămânal, aşa cum este el consemnat în cartea liturgică a Octoihului, sau a celor opt glasuri. Dezvoltarea imnologiei sale este paralelă cu cea a Triodului şi a Săptămânii Mari şi îşi are originea în opera poetică a lui Ioan Damaschinul şi a călugărilor de la Studion. Câteva teme proeminente conferă vieţii duhovniceşti o tonalitate pascală:

13. Ioan Gură de Aur, *Cat. 2 ad illuminandos* 1, PG 49, 232D-233A.
14. I.-H. Dalmais, în *La Maison-Dieu* 46 (1956), p. 61.

a) Lauda vesperală a lui Hristos, Lumina cea neînserată: „Rugăciunile noastre cele de seară, primeşte-le, Sfinte Doamne, şi ne dă nouă iertare păcatelor, că Tu singur eşti Cel ce ai arătat în lume învierea" (glas 1). „Închinare de seară aducem Ţie, Luminii celei neînserate, Care la sfârşitul veacurilor, ca într-o oglindă în trup, ai strălucit lumii; şi până la iad Te-ai pogorât, întunericul cel de acolo l-ai risipit şi lumina învierii o ai arătat neamurilor, Dătătorule de lumină, Doamne, slavă Ţie" (glas 5).

b) Abisurile evocate de psalmii de la vecernie (Ps 129); Biserica vede în ele decăderea în care omul a fost aruncat prin neascultarea unuia singur; dar Hristos a coborât acolo cu lumina Sa: „Când Te-ai pogorât la moarte, Cel ce eşti Viaţa cea fără de moarte, atunci iadul l-ai omorât cu strălucirea dumnezeirii. Iar când ai înviat pe cei morţi din cele de dedesubt, toate Puterile cereşti au strigat: Dătătorule de viaţă, Hristoase, Dumnezeul nostru, slavă Ţie!...." (glas 2).

c) Mântuirea de către Hristos a omului rănit de moarte de către veninul şarpelui: „Izbăvit-ai pe cel rănit în rai de limba veninoasă... Umblam în întuneric şi în umbra morţii şi Tu m-ai chemat la lumină, fulgerând iadul cel întunecat cu strălucirea dumnezeirii Tale" (glas 2).

Unul din momentele culminante ale slujbei duminicale de priveghere este imnul Învierii, care urmează Evangheliei pascale a Utreniei; un verset este citat de Sfântul Simeon Noul Teolog (†1022), într-un text care arată că, în Duhul Sfânt, noi nu doar credem în Înviere, ci devenim chiar martorii oculari ai acesteia, asemenea Apostolilor în ziua de Paşti: „În ce priveşte Învierea lui Hristos, cea mai mare parte a oamenilor cred în ea, dar foarte puţini au o viziune limpede asupra ei; iar cei care nu au văzut-o, nu pot nici să I se închine lui Hristos Iisus ca unui Sfânt şi unui Domn. Scris este: *„Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt"* (I Cor. 12, 3).

Şi de asemenea: *„Duh este Dumnezeu şi cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh şi în adevăr"* (Ioan 4, 24). Într-adevăr, formula sfântă pe care o avem pe buze în toate zilele nu este: „Învierea lui Hristos crezând"; ci, cum sună aceasta? „Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului, Domnului Iisus, Unuia Celui fără de păcat" (citat din imnul cântat în noaptea de Paşti şi la utrenia duminicală). În ce chip, deci, ne îndeamnă Duhul Sfânt să spunem acum: „Învierea lui Hristos văzând", ca şi cum am fi văzut-o, deşi fără îndoială nu am văzut-o?... Oare dumnezeiasca Scriptură să voiască a ne face să minţim? ... Dimpotrivă, ea ne îndeamnă să mărturisim adevărul, acest adevăr că în fiecare dintre noi, credincioşii, Învierea lui Hristos se repetă, şi aceasta nu o singură dată, ci în fiecare ceas, atunci când, ca să spunem aşa, Stăpânul Însuşi, Hristos, înviază în noi, cu veşminte albe şi luminând cu strălucirea nestricăciunii şi a dumnezeirii. Căci lumina venirii Duhului ne face să întrezărim, ca în dimineaţa aceea (*cf.* Ioan 21, 4), Învierea Domnului, sau, mai curând, ne învredniceşte să-L vedem pe El Însuşi, Cel înviat"[15].

C
ÎMPĂRTĂŞIREA SFÂNTULUI DUH

Liturghia constituie locul prin excelenţă al Duhului, izvor de viaţă şi de sfinţenie, mediu dumnezeiesc unde se săvârşeşte comuniunea cu viaţa dumnezeiască. Dar această experiere a Duhului se diversifică în bogăţia persoanelor umane în harisme, vocaţii şi slujiri. Întreaga tradiţie duhovnicească a Răsăritului, de la Sfântul Ioan Gură de Aur şi Sfântul Vasile, în secolul al IV-lea, până la Nicolae Cabasila, în secolul al XIV-lea, şi la stareţul Siluan, în zilele noastre, dă mărturie despre prezenţa Duhului în trupul eclezial al lui Hristos, astăzi, ca şi la Cincizecime.

15. *Cateheza* 13, SC 104 (1964), p.197-201.

„Cincizecimea este o sărbătoare permanentă... Dacă Duhul n-ar fi prezent, Biserica n-ar exista"[16].

„Căci Mângâietorul nu S-a pogorât o dată pentru ca după aceea să ne părăsească, ci este şi va fi cu noi până la sfârşit"[17].

„(La Cincizecime), Biserica a primit pe Sfântul Duh după înălţarea lui Hristos la ceruri, iar acum ea primeşte darul Sfântului Duh, după ce sfintele Daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-l trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânsele, după cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul este acelaşi, atunci ca şi acum, Însuşi Sfântul Duh"[18].

Există o corespondenţă profundă între expresia liturgică a Euharistiei, Cincizecime perpetuă a Duhului, şi experienţa sfinţilor şi a celor înduhovniciţi: şi într-una, şi în cealaltă, Duhul Sfânt este cel care creează dinamismul şi miracolul chemării, întâlnirii, transformării omului în templu al lui Dumnezeu. Acest sens al rugăciunii Duhului în inima omului este foarte intens trăit în tradiţia rugăciunii inimii, neîncetată chemare a Numelui lui Iisus[19].

„Când Duhul Îşi face sălaşul în om, acesta nu se mai poate opri din rugăciune, căci Duhul nu încetează de a se ruga în el. Fie că doarme, fie că e treaz, rugăciunea nu se mai desparte de sufletul său... De acum înainte, el nu mai stăpâneşte rugăciunea doar o perioadă de timp, ci în toată vremea"[20].

„Atunci când Domnul Dumnezeu, Duhul Sfânt, ne vizitează şi vine în noi în preaplinul negrăitei Sale bunătăţi, atunci trebuie să încetăm până şi rugăciunea... Sufletul care se roagă

16. Ioan Gură de Aur, *De S. Pentecoste*, hom.1,1 şi 4, PG 50,454 D, 459 A.

17. Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie*, 28,2,SC 4 bis, 1967, p. 177; trad. rom. cit., p. 69.

18. *Ibid.*, 37,6,p.229; trad. rom.cit. p.87.

19. *Cf.* DS, vol. 8, col. 1126-1150.

20. Isaac din Ninive (Isaac Sirul), *Mystic Treatises* 35, trad. A.J. Wensinck, Amsterdam, 1923, p. 174; *cf.* textele citate, DS vol.7, col. 2049.

vorbeşte şi rosteşte cuvinte. Dar, la pogorârea Sfântului Duh, trebuie să fii pe deplin tăcut, astfel încât sufletul să poată auzi limpede şi să înţeleagă bine vestirea vieţii celei veşnice pe care binevoieşte să ne-o aducă"[21].

D

EUHARISTIA ŞI RUGĂCIUNEA INIMII

Viaţa duhovnicească a credinciosului se întemeiază şi se dezvoltă în Euharistie, punct culminant al cultului creştin, şi tot acolo se dezvăluie adevărata identitate a omului care „aduce mulţumire pentru toate" în sânul adunării.

1. *Euharistie şi viaţă în Hristos*

Mai curând decât să reluăm structura actului euharistic, am dori să subliniem mistica sacramentală şi euharistică a tradiţiei răsăritene. Aceasta nu contrazice dimensiunea specific monastică a spiritualităţii bizantine, aşa cum arată exemplul lui Grigorie Palama († 1359) care, după ce a fost un ilustru apărător al isihasmului atonit, a devenit arhiepiscop al Tesalonicului şi şi-a petrecut ultimii ani din viaţă propovăduind participarea la mântuire prin viaţa sacramentală: „Hristos a devenit fratele nostru, prin comuniunea cu trupul şi sângele nostru, şi astfel S-a asimilat nouă... Ne-a legat şi ne-a adaptat Sieşi, aşa cum soţul face cu soţia, devenind un singur trup cu noi, prin împărtăşirea cu acest Sânge; de asemenea, a devenit şi Tatăl nostru, prin dumnezeiescul botez care ne face asemenea Lui şi ne hrăneşte la sânul Său asemenea unei mame pline de duioşie... Veniţi, spune Hristos, mâncaţi Trupul Meu, beţi Sângele Meu... astfel încât nu numai să fiţi după chipul lui

21. Serafim al Sarovului (+1833), „Entretiens avec Motovilov", în I. Goraïnoff, *Séraphim de Sarov*, coll. Théophanie, DDB/Bellefontaine, 1979,p.191.

Dumnezeu, ci să deveniţi voi înşivă dumnezei şi împăraţi, veşnici şi cereşti, îmbrăcându-vă cu Mine, Impăratul şi Dumnezeul vostru"[22].

Aceste imagini se regăsesc aproape literă cu literă la Nicolae Cabasila: „Domnul ni Se dă El Însuşi, pentru că, împărtăşindu-ne cu Trupul şi Sângele Său, noi primim pe Însuşi Dumnezeu în sufletele noastre...Pentru a ne putea fi Tată...tocmai pentru aceea a luat Domnul asupră-Şi trupul şi sângele nostru. Dar tot aşa şi noi, ca să ne facem copii ai Lui, cade-se să ne împărtăşim din fiinţa Lui, iar prin această taină nu numai că ne facem mădulare ale Lui, ci ajungem chiar fii ai Săi"[23].

Prin împărtăşirea frecventă, atât de necesară din cauza slăbiciunii firii noastre, în noi se săvârşeşte „un adevărat transfer de energie vitală îndumnezeitoare"[24], o adevărată hristificare a omului: „Noi nu ne cuminecăm cu vreo bunătate de a Lui..., ci cu El Însuşi... Trupul, sufletul şi toate puterile noastre se înduhovnicesc, atunci însemnează că trup se uneşte cu trup, sânge cu sânge şi suflet cu suflet...O! Ce taină copleşitoare! Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul şi sângele Lui, una cu trupul şi sângele nostru! Şi atunci, cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză voinţa noastră, dacă Însuşi Domnul o mână şi cât de înflăcărat curajul nostru, când focul însuşi se revarsă peste el!"[25].

22. *Omilia* 56, ed. S.Oikonomos, Atena, 1861, p. 206-208; citat de J.Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 247-248.

23. *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 593B şi 597D-600A, trad. franceză S. Broussaleux, Amay-sur-Meuse, 1934, p. 107-108 şi 112; vezi trad. nouă de M. H. Congourdeau, SC 355, 1989, p. 289 şi 301; trad. rom. cit., p. 201 şi 205.

24. M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine... Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958, p.114.

25. *Despre viaţa în Hristos*, 584D-585A, trad. p. 100, SC IV, 8-9, p. 269-271; trad. rom. cit. p.1.

E

EUHARISTIA NEÎNCETATĂ

Câteva teme fundamentale, care îşi au sursa în Sfânta Scriptură şi se dezvoltă în tradiţia bizantină şi în spiritualitatea isihastă, arată continuitatea existentă între taina euharistică a cultului eclezial şi căutarea lăuntrică a lui Dumnezeu.

a) *Rugaţi-vă neîncetat* (Luc. 18,1; Tes. 5,17)

Această poruncă trebuie luată în adevăratul înţeles al cuvântului. Este vorba, însă, nu atât de o recomandare cantitativă cu referire la durata rugăciunii, contrazisă de altfel de învăţătura lui Iisus (Mat. 6, 7), cât de o căutare neîncetată a „singurului lucru care trebuieşte", de o meditaţie constantă asupra Cuvântului lui Dumnezeu. Iisus recomandă rugăciunea în termeni de trezvie (Apoc. 3, 3 şi 20). Slujba liturgică, asemenea rugăciunii personale, este o priveghere, în care inima aşteaptă venirea Mirelui (*cf.* Marc. 13, 35-37). Rugăciunea de priveghere tinde să se înscrie în ritmul ciclurilor fireşti ale zilei şi nopţii (I Tes. 5, 5-6). Întreaga tradiţie filocalică a Răsăritului creştin se străduieşte să expliciteze experienţa primară a rugăciunii neîncetate care se revarsă în omul lăuntric cu o putere de neînvins.

b) *Numele lui Iisus*

Dincolo de tehnicile particulare pe care le-au dezvoltat unii Părinţi duhovniceşti sinaiţi sau atoniţi[26], trebuie reţinute ca primordiale scurta invocare a Numelui lui Iisus, chemarea milostivirii Sale, slăvirea neîncetată a Numelui Său. Nu s-a subliniat îndeajuns coerenţa lăuntrică existentă între invocarea liturgică a Domnului şi rugăciunea inimii: primii creştini erau numiţi *„cei ce cheamă Numele Domnului"* (Fapt. 2, 21;

26. *Cf.* DS vol.8, col.1130-1141.

cf. 9, 14 şi 21, I Cor. 1, 2). Acesta este contextul în care acel *Maranatha* liturgic exprimă atitudinea creştină fundamentală, în ambivalenţa acestei expresii care poate însemna în acelaşi timp şi o aşteptare încrezătoare („Vino, Doamne"), dar şi afirmarea prezenţei Mirelui în celebrare („Domnul vine").

c) *Doamne, miluieşte (Kyrie eleison)*

Folosirea acestei scurte formule de rugăciune nu este oare rămăşiţa unei rugăciuni neîncetate în însăşi miezul rugăciunii publice de mijlocire? S-a subliniat de altfel legătura dintre *Doamne, miluieşte* şi invocarea Numelui lui Iisus la începuturile sale. Două pasaje din *Filocalie* i-ar putea ilustra înţelesul duhovnicesc. Primul este un fragment din *Viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog*, scrisă de Nichita Stithatul. La capătul unei stări de răpire, în timpul căreia Simeon a fost luminat de o lumină cerească, „s-a umplut de o mare bucurie...în uimirea sa, striga fără să se oprească: „Doamne, miluieşte-mă"...Într-un târziu, această lumină retrăgându-se treptat, şi-a aflat inima plină de o bucurie negrăită şi buzele sale strigând cu putere: „Doamne, miluieşte"[27].

Al doilea pasaj este un *Comentariu la „Doamne miluieşte"*, anonim, datând probabil de la sfârşitul epocii bizantine: „Mila lui Dumnezeu nu este altceva decât harul Sfântului Duh, acest har pe care noi, păcătoşii, trebuie să-l cerem de la Dumnezeu repetând neîncetat Doamne, miluieşte...Cel care ştie câtă nevoie are el de toate acestea (adică de duhul înţelepciunii, al temerii, al iubirii, al păcii, al curăţiei, al smereniei) şi le cere de la Dumnezeu, în marea Sa dragoste, spunând Doamne, miluieşte, va primi negreşit ceea ce cere şi va dobândi mila Domnului şi harul dumnezeiesc"[28].

27. Ed. I. Hausherr, OCA 12, Roma, 1928, p.9-11.

28. *Filocalia...*, vol. 5, Atena, 1963, p. 69-72; trad. franceză de J. Touraille, *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 11, Bellefontaine, 1991, p. 250.

F

JERTFA LĂUNTRICĂ

Strădania profetică de transcendere a ritualismului ofrandelor în jertfa lăuntrică a inimii curăţite (*cf.* Am. 5, 21-24; Is.1,11-17; Os. 6, 6; Ps. 49,14-23) este asumată de Iisus, Omul durerilor, Care Se aduce pe Sine jertfă bineplăcută Tatălui pentru viaţa lumii (*cf.* Evr. 9, 28). Astfel, înţelegem extinderea temei jertfei şi preoţiei (*cf.* Evr. şi Apoc., Rom.12,1; 15,16; Filip. 2,17, 4,18; I Petr. 2,4-10) la toate dimensiunile vieţii creştine. Pentru Irineu din Lyon, de acum înainte singura jertfă bineplăcută lui Dumnezeu este cea a Fiului Său[29]. Aceasta este mântuitoare pentru om, care o aduce împreună cu rugăciunea sa, hrănită de Euharistie; astfel, omul însuşi este preaslăvit, în ofranda propriei sale sfinţiri, care face din el o cuminecătură vie[30]. „Astfel, primind mântuirea, aducem mulţumire în fiecare zi lui Dumnezeu, Care, prin marea şi nepătrunsa Sa înţelepciune, ne mântuieşte şi vesteşte mântuirea"[31]. „Fiecare dintre voi, spune Origen, să-şi poarte în sine propria jertfă, astfel încât să ardă neîncetat. Dacă mă lepăd de tot ceea ce am, dacă-mi port crucea şi-I urmez lui Hristos...dacă lumea s-a răstignit pentru mine şi eu pentru lume, am adus o jertfă la altarul lui Dumnezeu şi devin preotul propriei mele jertfe"[32].

Filocalia este profund pătrunsă de această mişcare ce duce de la liturghia văzută a Bisericii la liturghia nevăzută a inimii şi la liturghia cerească în faţa tronului lui Dumnezeu. Un imn inedit al Sfântul Efrem ilustrează foarte bine chipul în care cultul liturgic îşi află împlinirea în rugăciunea neîncetată a sihastrului:

29. *Adversus haereses* IV, 17,5, SC 100,2, 1965, p. 590-592.
30. *Cf.* IV,18,1 şi 5-6, p. 596, 610-614.
31. *Démonstration évangélique* 97, SC 62, 1959, p. 66.
32. *In Leviticum* 9, 9, PG 12, 521C-522A; cf. Ioan Gură de Aur, *In Ps.*, 140, 3, PG 56, 451A.

„Sunt hirotoniţi preoţi pentru ei înşişi
şi-şi oferă asceza...
Postul este jertfa lor, privegherea le este rugăciunea,
Penitenţa şi credinţa - altarul,
Meditaţiile lor sunt arderea de tot,
Celibatul, victima...
Inima lor curată este arhiereul,
Contemplaţia, preotul slujitor.
Neîncetat buzele lor aduc jertfa:
Rugăciunea însetată de odihnă..."[33].

Un ultim text, din scrierile lui Grigorie Sinaitul (†1346), rezumă foarte bine sensul liturghiei lăuntrice săvârşite întru Duhul şi exprimă totodată exigenţa duhovnicească, precum şi sobrietatea tradiţiei filocalice: „Inima eliberată de toate gândurile şi mişcată de Duhul Sfânt Însuşi devine templu adevărat, încă înainte de sfârşitul veacurilor. Liturghia este săvârşită acolo pe deplin potrivit Duhului. Cel care nu a ajuns la această stare poate fi, mulţumită altor virtuţi, o bună piatră pentru zidirea acestui templu, dar nu este el însuşi templul Duhului, nici arhiereul său"[34].

33. Citat de A. Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972, p.160-161.

34. *Filocalia...*, *op. cit.*, vol. 4, p. 31-32; *Philocalie des Pères neptiques*, *op. cit.*, fasc. 10, 1990, p. 60, citat de A. Louf, *ibid.*, p.159.

XIV

LITURGHIA ŞI VIAŢA DE TOATE ZILELE

INTRODUCERE

Aş propune aici câteva reflecţii, rod al unor căutări convergente, atât personale, cât şi emanând de la diferite întruniri ortodoxe, cu privire la cultul eclezial şi la relaţia sa cu viaţa de zi cu zi a credincioşilor.

Am în vedere în special lucrările unei consultaţii interortodoxe ţinute la Etchmiadzin (Armenia), între 16-21 septembrie 1975, în cadrul Departamentului pentru Misiune şi Evanghelizare al Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Problema dezbătută privea sensul „liturghiei după liturghie", adică permanenţa liturghiei lăuntrice în viaţa personală a credinciosului, atât în angajarea publică, profesională, socială, familială, cât şi în viaţa sa cea mai intimă şi tainică.

„Liturghia, scria atunci episcopul Anastasios Yannoulatos, trebuie să fie continuată în situaţiile personale şi cotidiene. Fiecare credincios este chemat să continue o liturghie personală pe altarul tainic al propriei sale inimi, să împlinească o Bunăvestire în viaţa lumii. Fără această continuare, liturghia eclezială rămâne incompletă..."[1].

Am, de asemenea, în vedere lucrările unui grup mai modest, mai puţin „autorizat", un grup ortodox de cercetări litur-

1. Citat de Prof. Ion Bria în „The Liturgy after the Liturgy", în *Martyria/Mission, The Witness of the Orthodox Churches Today*, Geneva 1980, p. 67.

gice, care s-a constituit la Paris în 1975 şi care iniţiase atunci un studiu asupra naturii cultului şi relaţiei sale cu viaţa omului; mă voi referi la aceste lucrări în încheierea prezentei expuneri.

Problema locului liturghiei în viaţa de toate zilele, a relaţiei dintre rugăciunea eclezială publică cu viaţa particulară este una din problemele fundamentale ale pastoraţiei creştine. Să ne resemnăm oare, acceptând o dihotomie între sacru şi profan, o coexistenţă a duminicii liturgice cu săptămâna a-liturgică, cu momente fugitive de rugăciune şi cu perioade în care Dumnezeu este absent din inimile noastre şi din felul nostru de a ne purta? Această întrebare i se pune preotului în mod constant la spovedanie sau în cursul convorbirilor duhovniceşti, şi ştim cât de mulţi credincioşi suferă de această dihotomie. Desigur, numai pornind de la o experienţă personală se poate încerca un răspuns, se poate încerca umplerea acestui abis, desfiinţarea graniţei dintre timpul liturgic şi timpul aşa-zis „a-liturgic" al vieţii de zi cu zi. Iată de ce aş propune câteva reflecţii prealabile.

Mi se pare important, înainte de toate, să precizez un număr de principii teologice care ne vor străjui mai bine reflecţia.

Sensul cuvântului "Liturghie"

În accepţiunea biblică şi patristică, acest termen cunoaşte multiple întrebuinţări, profane sau religioase. Iniţial, desemna un serviciu public, o funcţie socială sau religioasă în beneficiul comunităţii. *Septuaginta* foloseşte acest termen pentru a desemna funcţiile cultuale de la Templu. Noul Testament îl aplică preoţiei cereşti a lui Iisus Hristos (Evr. 8, 2 şi 6). La Sfântul Pavel, desemnează slujirea apostolică a Cuvântului (Rom. 15, 16 şi Filip. 2, 17) sau darurile pentru strângerea de ajutoare făcută de Biserici (Rom. 15, 27; II Cor. 9, 12 etc). Începând cu *Didahia* (15, 1) şi *Prima Clementis* (41, 1-3), termenul desemnează deja jertfa euharistică, iar acest sens

se va generaliza, fără însă ca multiplele utilizări profane sau bisericeşti să dispară cu totul[2].

Pe de altă parte, încă din Vechiul Testament, Biblia dezvoltă noţiunea cultului lăuntric, al jertfei duhovniceşti, teme reluate de Evanghelii şi de Sfântul Pavel[3]. Întreaga viaţă a creştinului capătă astfel o calificare liturgică. În acest context de pluralism al sensurilor termenului „liturghie", dar şi al actului liturgic trebuie situat cultul creştin, care este, în acelaşi timp, şi osebire a creştinilor în Adunarea creştină, dar şi trimitere a acestora în lume.

Domeniul „liturghiei" poate fi, deci, lărgit şi făcut să acopere întreaga existenţă aşa-zis „profană" a omului, adică viaţa sa cea mai personală şi mai intimă. Între liturghie şi viaţa de zi cu zi există, în acelaşi timp, atât o continuitate fundamentală, cât şi o ruptură, marcată de intrarea în incinta sacră pentru cult, în locuri şi momente specifice şi unice; ruptură marcată şi de reîntoarcerea în lume, în oraş, sau la ţară, medii în care credinciosul, chemat să fie sarea pământului, devenit hristofor prin comuniunea cu Cuvântul lui Dumnezeu şi cu Euharistia, se reintegrează fără a se dizolva.

O altă imagine pe care aş dori să o evoc aici, şi pe care o datorez lui J.-J. von Allmen[4], este cea a contracţiei şi a dilatării muşchiului cardiac, a sistolei şi diastolei. Această alternanţă a adunării şi a dispersării euharistice constituie ritmul eclezial prin excelenţă.

Continuitatea liturghiei în viaţa omului în ansamblul său înseamnă totodată corespondenţa dintre cultul divin şi natura

2. Vezi C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, Bruges-Paris, 1959, vol.1, p. 27, n. I.

3. Vezi în detaliu la Pierre Grelot, „Liturgie et vie spirituelle dans l'Écriture", în *Dict. de Spirit.*, vol .9, col. 875-880 (Paris, 1975) şi Boris Bobrinskoy, „Liturgie et vie spirituelle dans les liturgies orientales", *Ibid.*, col. 922.

4. J.-J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966, p.120.

profundă, vocaţia primă şi ultimă a omului, liturghisitor şi preot al lumii în faţa lui Dumnezeu. În virtutea naturii sale liturgice a fost omul chemat să „cultive" pământul şi să-l aducă la Dumnezeu. Se ştie că „în tradiţia ortodoxă, liturghia este încărcată şi impregnată de elemente cosmice, şi în ea îşi află ecoul situaţiile existenţiale cele mai variate ale omului, singurătatea sau prietenia, nedreptatea, foametea, captivitatea, fericirea. Liturghia se deschide în egală măsură tuturor acestor taine, cuprinzându-le în mijlocirea sa; în ea, compasiunea Bisericii se întinde peste tot Universul şi cuprinde omenirea în întregime"[5].

Temeiul hristologic al cultului

Orice reflecţie teologică asupra cultului şi a relaţiei sale cu Dumnezeu şi cu lumea trebuie să plece de la taina lui Hristos, Cuvântul întrupat. În viaţa Sa pământească, Iisus ne revelează taina iubirii treimice, negrăita unitate a Celor trei. Întruparea Cuvântului nu rupe câtuşi de puţin această unitate de fire, dar reintroduce existenţa omenească în sfera vieţii şi iubirii dumnezeieşti. Evangheliile ne învaţă că Iisus Se ruga în diferite împrejurări. Dar Iisus *era rugăciune*, căci Duhul rugăciunii care purcede de la Tatăl odihnea peste El - *„Tu eşti Fiul Meu"*- şi Se reîntorcea la Tatăl , suspinând neîncetat *„Avva, Părinte"*, într-o alternanţă nesfârşită de dragoste şi de unitate. Nici o părticică, nici o clipită din viaţa pământească a lui Iisus nu rămâne în afara acestei rugăciuni a Duhului şi întru Duhul, a acestei flăcări a Duhului care-L cuprindea pe de-a-ntregul, într-o mişcare nesfârşită şi o odihnă deplină de a fiinţa întru Tatăl (*„şi Cuvântul era la Dumnezeu"*, Ioan 1, 1 şi 18 şi I Ioan 1, 2).

Îmi îngădui să citez aici remarcabila lucrare a Pr. André Manaranche, *Le prêtre, ce prophète*, şi, în special, capitolul

5. M. Evdokimov, „La liturgie orthodoxe", în *Conscience et Liberté*, nr. 20, 1980, p. 97-99.

cel mai important al acesteia, „Iisus Hristos, concentrare a sacrului"[6], în care autorul caută „să raporteze totul la Persoana concretă a Mântuitorului, simbolizată de Trupul Său înviat, operând astfel o dublă mişcare: o restrângere şi o dilatare".

În primul rând, o *restrângere*, căci, „din punct de vedere al spaţiului, Iisus este El singur Templul Trupului Său, dărâmat şi apoi ridicat în trei zile (Ioan 2, 21)" (p.74).

Apoi, o *dilatare*, căci „noua preoţie a lui Hristos, care culminează cu Taina pascală şi se continuă de-a dreapta Tatălui, va fi de acum înainte propusă tuturor mădularelor poporului lui Dumnezeu, fără excepţie (...)" (p. 78-80). „Pornind de aici, întreaga existenţă *trebuie să devină un cult*, inclusiv aspectele concrete pe care Sfântul Pavel le leagă de trup (Rom. 12, 1). Aceasta este, de acum înainte, închinarea în duh *(logikê latreia)*. Asistăm astfel la o vastă operaţiune de transpunere a vocabularului sacru, care nu este suprimat, ci adaptat realităţilor cotidiene (...)" (p. 81).

Revenind la taina lui Hristos, aş spune că, dacă întreaga viaţă este o urmare a lui Hristos, o dobândire a simţirii Sale (Filip. 2, 5), a înţelepciunii Sale (I Cor. 2, 16), a Duhului Său, o încorporare a noastră în El şi a Lui în noi, atunci, în vieţile noastre şi în primul rând în vieţile sfinţilor trebuie să se verifice această permanenţă a rugăciunii care copleşeşte întreaga fiinţă, o linişteşte, dar o şi aprinde. Vieţile şi scrierile acestora ne confirmă pe deplin acest lucru. Fără a aluneca în şovinism ortodox, aş reaminti totuşi locul pe care tradiţia isihastă, sau filocalică, îl ocupă în Biserica Ortodoxă, astăzi depăşind cu mult frontierele canonice ale acesteia. Redescoperirea rugăciunii inimii, numită şi Rugăciunea lui Iisus, condiţionează reînnoirea duhovnicească, a persoanelor şi a comunităţilor, deopotrivă, în întreaga creştinătate.

6. *Le prêtre, ce prophète*, Paris, 1982, p. 73-85.

Lumea întreagă şi viaţa omului se cuprind deopotrivă în liturghia Bisericii şi în inima care se roagă

Nu este vorba doar de o simplă menţionare a diferitelor referiri care se fac în liturghie cu privire la lume şi la nevoile sale, în diferitele rugăciuni de mijlocire. Rugăciunile euharistice din Constituţiile Apostolice, sau cele ale Sfântul Iacob de la Ierusalim, ori ale Sfântul Vasile cel Mare sunt cât se poate de explicite în această privinţă. Aceste rugăciuni de mijlocire sunt esenţiale pentru adevărul cultului şi ţin de funcţia maternă a Bisericii, cea de mijlocitoare în faţa Treimii pentru nevoile lumii. Omul *intră* astfel în Biserică, purtând în sine, ca pe o jertfă, propria sa inimă, plină de bucurii si de suferinţe. Odată cu pâinea şi vinul ostenelilor omeneşti, toate acestea sunt puse înainte pe masa euharistică, prefigurare a Tronului ceresc al Mielului, unde Tatăl va primi jertfele şi-L va trimite pe Duhul peste daruri şi peste oameni. Din acest moment, are loc un transfer către altar, către Tronul ceresc, aşa cum ne îndeamnă imnul heruvimilor: *„Toată grija lumească să o lepădăm"*. Unde să o lepădăm? La porţile de afară ale bisericii? Aşa ceva nu ne este cu putinţă, căci grijile sunt o prea mare parte din noi înşine, sunt prea întipărite în carne şi în sânge. Nu, ci pe umerii păstorului care poartă oaia rătăcită, pe umerii Mielului care ia asupra Sa (luând de pe noi povara lor) păcatele şi suferinţele lumii.

Biserica ne cheamă, deci, să ne înălţăm inimile către Domnul, şi trebuie să acordăm acestor cuvinte întreaga lor putere şi plenitudine. „Suntem îndreptăţiţi, scrie Pr. Emmanuel Lanne, să stabilim o legătură între *sursum corda* („sus să avem inimile"), împreună cu răspunsul liturgic - *habemus ad Dominum* („avem către Domnul") -, şi sensul duhovnicesc al rugăciunii inimii, care va ocupa un loc atât de însemnat în spiritualitatea

monastică ce se va instăpâni, îndeosebi în Răsărit, şi care îşi are începuturile în primele veacuri ale Bisericii"[7].

Numai prin această mişcare, de aducere a poverilor lumii înaintea Tatălui, prin Iisus Hristos, întru puterea Duhului Sfânt, izbuteşte preotul să nu se încovoaie cu totul sub greutatea suferinţelor şi a urâţeniei care sluţeşte frumuseţea dintâi a făpturii. Preotul - aş spune eu , vorbind despre vocaţia preoţească a omului în lume - este mijlocitorul între oroarea şi hidoşenia păcatului, pe de o parte, şi slava lui Dumnezeu, pe de alta. Preotul şi poetul sau artistul.

Mă gândesc la Andrei Rubliov. A cunoscut, desigur, toate atrocităţile invaziei mongole: foamete, epidemii, grămezi de ruine fumegânde. În *L'Etreinte du feu*, fratele Daniel-Ange se întreabă: „Ochii aceştia, care au văzut atâţia copii masacraţi, atâţia nevinovaţi torturaţi, atâtea biserici prădate, atâtea drame fără nume, cum au putut oare ochii aceştia să oglindească o lumină atât de senină? Aceste mâini, care au şters desigur atâtea lacrimi şi au legat nenumărate răni, cum au mai putut zugrăvi oare asemenea chipuri din care izvorăşte atâta pace ? Cum de s-a putut ca înfricoşarea unor astfel de vremi să nu se strecoare şi în icoanele sale?"[8]. Nu mă pot împiedica să nu continui citatul: „Dacă Andrei nu a fost mai traumatizat de atâtea scene cumplite, este, desigur, pentru că, încă de timpuriu, pe toate acele chipuri răvăşite, cu ochi morţi, el a văzut acest Chip (...) Spălaţi din belşug de lacrimile Domnului său, ochii lui au ajuns să privească nefericirea cu Privirea Domnului. O privire care ştie, înţelege, compătimeşte. Dar şi o privire care mântuie, pentru că în ea se revarsă unul dintre acele lucruri fără nume: mila lui Dumnezeu. O privire din acelea care alină, mângâie şi pot chiar tămădui. Nu pentru că acei ochi s-ar închide

7. „Liturgie et vie spirituelle dans les premiers siècles", în *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, col. 887-889.

8. Paris, 1980, p. 66.

văzând hidoşenia şi tristeţea lumii, ci pentru că, dimpotrivă, înţeleg să meargă până la capătul ororii, adică dincolo: până la ochii lui Iisus, care au plâns cum nimeni nu a mai plâns vreodată, dar care au şi dăruit o iertare plină de lumină cum pământul nostru nu va mai fi primit nicicând. Iar icoana Treimii este asemenea acestei ultime priviri îndreptate asupra vieţii sale, asupra pământului, asupra poporului său"[9]. Putem descoperi astăzi preţul plătit pentru această blândeţe nesfârşită care se revarsă din icoană, floare răsărită într-un peisaj atât de tulbure şi de dezolant. A descoperi în nişte chipuri chinuite Însuşi Chipul Mielului înseamnă a fi dobândit de la El puterea Duhului Mângâietor, *„Care şterge orice lacrimă din ochii lor"* (Apoc. 7, 17).

Aceasta este puterea făcătoare de pace a icoanei - şi a liturghiei. Frumuseţea cultului oglindeşte slava lui Dumnezeu. Ea nu contrazice urâciunea şi răul care ne învăluie şi ne cotropeşte. Ci izbânda lui Hristos asupra întunericului se împărtăşeşte Bisericii Sale şi se adevereşte în inimile sfinţilor. Exemplul lui Rubliov şi al Treimii sale este, aşadar, astăzi, de o mare actualitate.

Cultul eclezial trebuie să-şi păstreze caracterul său de frumuseţe, de lumină, de pace, în corespondenţă cu armonia lăuntrică a inimii care, cufundată în Dumnezeu, împreună-pătimeşte cu lumea întreagă, dar şi mijloceşte cu îndrăzneală din sânul acesteia.

Rugăciunea inimii şi Euharistia

Atât privirea îndreptată spre taina lui Hristos, rugăciune neîntreruptă şi desăvârşită, în plinătatea Duhului Sfânt, cât şi învăţătura vie a tradiţiei creştine ne îngăduie să subliniem cu tărie legătura intimă şi de nedespărţit dintre rugăciunea liturgică comună, având în centrul său Euharistia, şi rugăciunea

9. *Ibid.*, p. 67-68.

inimii, în ritmul cel mai personal al credinciosului. Se poate afirma că întreaga reînnoire teologică, ecleziologică şi liturgică ortodoxă din ultimele veacuri nu poate fi despărţită de mişcarea duhovnicească izvorâtă din curentul monastic al Filocaliei şi al expansiunii sale în lumea ortodoxă. Nu mă pot împiedica aici să aduc un omagiu Pr. Dumitru Stăniloae şi bogatei sale contribuţii în această problemă[10].

Epoca noastră este însă sensibilă nu atât la o concepţie individualistă a mântuirii sau la tehnicile speciale ale rugăciunii inimii, cât la implicaţiile ecleziale, cosmice şi sociale ale sfinţirii personale cele mai exigente. Aceasta îl reaşază pe om în slujirea sa liturgică şi în vocaţia sa de asumare a întregii omeniri într-o inimă împăcată şi iubitoare; totodată, restabileşte mijlocirea liturgică şi împărătească a omului în devenirea istorică a unei lumi străbătute de valuri de ură şi de moarte, ocultate de puterile întunericului, o lume care suspină şi aşteaptă izbăvirea fiilor lui Dumnezeu (Rom. 8, 21). Această transformare a inimii omului lăuntric este adevărata condiţie a restabilirii funcţiei sacramentale a Bisericii, aceea de a face întreaga viaţă omenească consonantă cu taina lui Hristos mort şi înviat şi de a o face transparentă la prezenţa sfinţitoare a Duhului dumnezeiesc. Omul se redescoperă ca fiinţă liturgică, creată pentru a aduce laudă lui Dumnezeu şi pentru a înscrie această laudă în toate împrejurările existenţei şi muncii sale.

Continuarea şi permanenţa Euharistiei în rugăciunea inimii, rugăciune neîncetată, se confirmă în structurile sau legile comune ale Euharistiei şi ale rugăciunii. Aş releva pe scurt trei aspecte:

1) *Aspectul exclusiv*, adică al punerii deoparte a persoanei umane în comunitatea liturgică, în vederea întâlnirii faţă către

10. Cf. expunerea sa la Săptămâna de Studii Liturgice de la Saint Serge din 1977, intitulată „Liturghia comunităţii şi liturghia lăuntrică în viziunea filocalică", în *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma, 1978, p. 259-273.

faţă, întâlnire eclezială şi personală cu Dumnezeu. „Toată grija lumească să o lepădăm", „Sus să avem inimile! Avem către Domnul", „Să tacă tot trupul", „Toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Acestea, în rugăciunea lăuntrică, ca o retragere în chilia inimii, potrivit poruncii Domnului (Mat. 6, 6). Izolarea monastică se vrea o atenţionare a întregii Biserici asupra acestei căutări iubitoare a „singurului lucru trebuincios". Nu mai zăbovesc asupra acestui aspect.

2) *Aspectul inclusiv,* cuprinzător, al rugăciunii ecleziale şi personale. Este vorba de mijlocirea pentru lume, de liturghia pentru lume a lui Teilhard de Chardin. Hristos îndreptat pe deplin către Tatăl duce cu El întreaga lume în mijlocirea Sa filială şi împărătească. *„Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie (şi ei) împreună cu Mine"* (Ioan 17, 24). Mijlocirea Bisericii este în acelaşi timp filială, încrezătoare în dragostea Părintelui ceresc, şi maternă, acoperind şi protejând lumea. Cultul marial ne aminteşte acest lucru, pe care-l şi simbolizează. Nici rugăciunea personală nu este scutită de această exigenţă de a îmbrăţişa lumea şi de a o duce la Dumnezeu în modul cel mai general, mai concret şi cotidian.

Pe de altă parte, a vorbi despre rugăciunea inimii înseamnă a şti că în invocarea Numelui binecuvântat al lui Iisus, la care inima omenească este chemată, un întreg fond obscur şi ambiguu urcă la suprafaţă din străfunduri, inima se curăţeşte, se eliberează de patimi şi de rădăcinile lor, puterile răului sunt exorcizate pe măsură ce creşte intimitatea noastră cu Numele lui Iisus, care arde, curăţeşte şi sfinţeşte. Această vindecare profundă nu se mărgineşte la individul care se roagă, ci se răspândeşte şi în jurul său, asemenea unui miros de bună mireasmă.

3) *Aspectul apostolic* al Euharistiei şi al rugăciunii. Trimiterea credincioşilor de la sfârşitul liturghiei are o profundă semnificaţie simbolică şi sacramentală. Acel *ite, missa est* al liturghiei romano-catolice, sau acel *cu pace să ieşim* al liturghiilor

bizantine, această „trimitere" a credincioşilor nu este decât vestirea încheierii primei etape a Euharistiei, a sistolei Bisericii. În acel moment se situează nu *ieşirea*, ci *intrarea* Bisericii în lume, prelungind trimiterea de odinioară a ucenicilor la propovăduire, de către Domnul înviat (Mat. 28, 18-20; Marc 16, 15-20), în puterea Duhului Cincizecimii.

În omul hrănit cu Cuvântul lui Dumnezeu şi cu Trupul Său de viaţă dătător se conturează treptat Chipul lui Hristos (Gal. 4, 19), se afirmă aceleaşi simţăminte cu cele ale lui Iisus Hristos (Filip. 2, 5). Astfel, el duce oamenilor Cuvântul viu, sau, mai curând, devine el însuşi cuvânt viu, pătruns de Duhul. Aşază peste făpturi şi peste lucruri o privire de binecuvântare, de pace, de vindecare, de compătimire. Dar duce în lume şi sabia contradicţiei, cuvântul mărturiei despre Învăţătorul răstignit, piatra de poticnire a veştii Învierii Sale.

La fel ca şi în Euharistie, şi întâlnirea cu Dumnezeu prin rugăciunea inimii trebuie să îmbrace acea modalitate în care nu lumea este cea pe care o pun înaintea lui Dumnezeu, ci pe Dumnezeu Însuşi Îl înfăţişez celorlalţi, înainte de toate într-o atitudine de binecuvântare şi de compătimire, aşezând Numele lui Iisus peste fiinţe, peste orice făptură şi peste propria lume lăuntrică a acesteia, peste propria sa amintire despre trecut şi despre viitor.

Iată ce scrie Dom André Louf în legătură cu aceasta: „Aşa cum cel dintâi Adam, dinainte de cădere, putea să dea tuturor fiinţelor un nume care să le traducă identitatea cu precizie, tot aşa şi creştinul poate, la rândul său, în rugăciune, să exprime ceva din numele cel nou pe care Iisus, noul Adam, îl dă tuturor lucrurilor (Apoc. 3, 12). Numele cel nou este într-adevăr cuprins în Numele lui Iisus, pe care-l putem aşeza ca pe o binecuvântare peste tot ce trece prin mâinile noastre, peste orice om pe care-l întâlnim, peste fiecare chip care se întoarce către noi. Trebuie să atingem rugându-ne, să întâlnim binecu-

vântând. Astfel, devine cu putinţă să recunoaştem, împreună cu Iisus, noua identitate a omului şi a lumii. Fiecare dintre noi a putut întâlni, într-o zi din viaţa sa, un om al lui Dumnezeu, de la care a primit acelaşi dar: privirea sa ne-a pătruns asemenea unui foc, plin de duioşia lui Dumnezeu şi de puterea Sa curăţitoare"[11].

Cum să facem euharistică şi liturgică viaţa de toate zilele?

În acest paragraf de încheiere, aş vrea să ajung la câteva idei practice şi concrete, părăsind înălţimile taborice ale contemplaţiei! Îndemnul lui Iisus şi al Apostolului, de a ne ruga neîncetat (Luc. 18, 1; I Tes. 5, 17)) a fost luat în serios şi deseori *ad litteram* în tradiţiile creştine. Răspunsurile la această chemare au fost diferite în epoci şi condiţii de viaţă diferite. Foarte de timpuriu, Apusul latin a practicat Euharistia zilnică, fără a devaloriza însă prin aceasta duminica, ziua Domnului. Euharistia duminicală şi festivă a rămas mai mult norma liturgică a Răsăritului creştin, fără ca astfel să se desacralizeze săptămâna. Aceasta a primit în evlavia bizantină un conţinut teologic şi aghiologic de o mare bogăţie şi densitate, contribuind la tensiunea benefică şi creatoare dintre săptămână şi duminică. În Răsărit, Euharistia zilnică s-a dezvoltat într-un context mai strict monastic, fără a avea deci un impact profund în viaţa eclezială a poporului credincios.

Îndemnul Domnului la rugăciune neîncetată a căutat să se împlinească în contextul monastic al slujbei, al rugăciunii Ceasurilor, care tinde să sfinţească orele zilei şi ale nopţii. Trăită în chip mai integral în monahism, rugăciunea Ceasurilor structurează rugăciunea eclezială în întregime, începând încă din timpurile apostolice. Şi astăzi încă, în parohiile noastre orto-

11. *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972, p. 174.

doxe, oficierea săptămânală a vecerniei şi a utreniei constituie o pregătire susţinută în vederea Euharistiei din duminici şi sărbători.

Aşa cum arătau şi concluziile Grupului ortodox de studii liturgice, care lucra la îndemnul Pr. Alexander Schmemann, dacă rugăciunea neîncetată rămâne un scop ideal, ea este, după cât se pare, asemenea Euharistiei, condiţionată de multe circumstanţe. Rugăciunea Ceasurilor apare astfel ca un fel de punte care îngăduie slăbiciunii noastre să tindă către acest ideal. Amintim că în rugăciunea Ceasurilor (ca şi în Euharistie), Biserica îi îndeamnă pe credincioşi să se roage neîncetat, acesta fiind şi sensul lui „Doamne, miluieşte" *(Kyrie eleison)* şi în general al ecteniilor[12].

Intenţia mea nu este de a prezenta aici o formulă universal valabilă, ci de a sugera că, în condiţiile de viaţă cele mai personale şi mai variate, există posibilitatea să se elaboreze structuri, un cadru liturgic viu, care să îmbine armonios participarea la Euharistie şi la slujba Ceasurilor în biserică cu o viaţă de rugăciune personală. În aceasta, rostirea psalmică a Ceasurilor se întrepătrunde cu o rugăciune mai interiorizată şi mai spontană, asigurând nevoia de tăcere şi de unitate a omului, fără de care rugăciunea liturgică însăşi se anchilozează şi se ofileşte.

Trebuie subliniat aici în ce măsură păstorii Bisericii şi părinţii duhovniceşti sunt chemaţi să lumineze şi să informeze credincioşii, care deseori nu cunosc nici rugăciunea lui Iisus, nici rugăciunile Ceasurilor. Acestea trebuie să le fie înfăţişate cu multă supleţe, nu ca nişte tehnici sau nişte obligaţii formale, ci ca nişte prilejuri de a intra în legătură cu Domnul, care se pot aplica în multe feluri la viaţa de zi cu zi.

O a doua formă de prelungire firească a Euharistiei în toate aspectele vieţii se realizează prin cercetarea, mângâ-

12. Cf. B. Bobrinskoy, *Liturgie et vie spirituelle...*, *op. cit.*, col. 922.

ierea şi împărtăşirea celor bolnavi şi a celor singuri, prin împărţirea resurselor materiale.

Să ne amintim predica socială a Sfântul Ioan Gură de Aur. Pentru el, dragostea frăţească şi milostivirea sunt înscrise în însăşi inima tainei Euharistiei. Fără dragoste, fără rugăciunea tuturor, spunea el, „Duhul nu Se poate pogorî" *(cf. Om. IV in Act.)*[13].

Astfel, numai simţind că tot ceea ce trăieşte fiecare membru al comunităţii ne priveşte şi pe noi, doar dându-ne „pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu", ne lăsăm pătrunşi de Duhul Sfânt, care realizează coeziunea Trupului. Practic vorbind, la aceasta se poate ajunge atunci când se înmulţesc întâlnirile dintre membrii comunităţii („fiţi cât mai des împreună", recomanda Sfântul Ignatie al Antiohiei): întâlniri prieteneşti după slujbă, participarea la o masă comună, ascultarea în grup a Cuvântului, rugăciune în cursul săptămânii... În sfârşit, în existenţa personală, meditaţia constantă asupra Sfintei Scripturi, chemarea lăuntrică a Numelui lui Iisus pe care să-l aşezăm peste fiinţe (Un Moine de l'Eglise d'Orient). Această sfinţire neîncetată a timpurilor şi a locurilor va fi întotdeauna plasată în dubla perspectivă a Euharistiei săvârşite şi a Euharistiei ce va urma.

Acestea păreau a fi, pentru Grupul de studii ortodoxe din 1975, câteva dintre condiţiile necesare pentru a evita o ruptură prea frecventă şi prea dureroasă între liturghia euharistică şi viaţa zilnică. Mi-am îngăduit să includ în expunerea mea atât aceste ultime reflecţii, cât şi menţiunea de la Consultaţia de la Etchmiadzin, pentru a nu vorbi numai în numele meu personal, ci pentru a reflecta o preocupare comună tuturor Bisericilor Ortodoxe de astăzi, aceea de a restabili legătura şi unitatea între Biserică, pe de o parte, şi, pe de alta, viaţa omului în întregul său.

13. Cf. B. Bobrinskoy, „Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin", în *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, p.272-277.

XV

DUHUL SFÂNT, VIAȚA BISERICII

Acest titlu nu a fost ales întâmplător. Conferința prezentată în noiembrie 1964 în fața Fraternității Ortodoxe din Franța, nu s-a voit o abordare a polemicii multiseculare dintre Ortodoxie și Catolicism cu privire la *Filioque*, adică la modul, la felul purcederii veșnice a Sfântului Duh. Această tăcere nu înseamnă însă câtuși de puțin o lipsă de interes din partea noastră față de obiectul în sine al acestei controverse, a cărei importanță ni se pare capitală, mai ales în întâlnirile teologice dintre Răsărit și Apus. Limbajul și noile exigențe ale dialogului ecumenic îngăduie scoaterea din impas a acestei dezbateri, care-și poate redobândi astfel utilitatea, într-o exigență eclezială și spirituală mai manifestă. Dar reluarea acestei reflecții în comun și în profunzime asupra misterului de nepătruns al purcederii Sfântului Duh nu este nici ea cu putință decât într-o perspectivă de unitate și de convergență, dincolo de polemicile de școală, la nivelul revelației biblice a Sfântului Duh, pe de o parte, iar pe de altă parte, într-o experiență împărtășită a prezenței dătătoare de viață a Duhului în cultul și în viața Bisericii și a credinciosului.

În teologia trinitară, obiectul și metoda cercetării se condiționează și se determină reciproc, iar Sfântul Duh scapă oricărei reflecții partizane sau polemice, El, care este Suflarea și legătura dragostei, prezent în chip nevăzut în darurile Sale și prin roadele Sale - pacea, dragostea, buna înțelegere, toleranța, bucuria, adevărul.

Formulele dogmatice mai mult exprimă decât determină credinţa profundă şi experienţa lăuntrică a Bisericii. O experienţă reînnoită a vieţii creştine în Duhul Sfânt, un simţ crescând al Persoanei Sale suverane şi lucrătoare, atât în Biserică, dar şi în taina inimii credinciosului sau în acţiunea liturgică şi sacramentală, vor îngădui, în sânul mişcării ecumenice, o repunere la zi a „problemelor disputate" şi îndeosebi a controversei privind *Filioque*. Suntem încrezători că doar o formulare teologică în măsură să garanteze deplina valoare a Persoanei şi a lucrării împărăteşti a Sfântului Duh, fără a-L subordona pe Acesta lui Hristos sau instituţiilor bisericeşti, ci mai curând în subordonarea sau slujirea reciprocă de iubire a Persoanelor dumnezeieşti, se va putea dezvolta şi impune, cu o evidenţă lăuntrică, conştiinţei creştine, devenind „un simbol ecumenic de mărturisire de credinţă în Duhul Sfânt". Viaţa însăşi a Duhului şi întru Duhul este cea care determină limbajul teologic şi-l face să sune într-un mod adecvat şi autentic...

A

DUHUL CINCIZECIMII

Marele eveniment al Noului Legământ, pecetluit prin Paştele însângerat şi triumfător al Cuvântului întrupat, trăsnetul care a transformat total ceea ce era o frăţie de ucenici şi de prieteni ai lui Iisus, credincioşi amintirii Sale, într-o Biserică, Biserica lui Dumnezeu, Popor ales, preoţie împărătească, sfinţit cu sângele lui Iisus Hristos, acesta a fost irumperea năprasnică a Sfântului Duh, în încăperea cea de sus, în dimineaţa Cincizecimii.

Întreaga bogăţie a învăţăturii proorocilor, a aghiografilor cu privire la Duhul lui Dumnezeu, cuvintele lui Iisus Însuşi vestind venirea apropiată şi necesară a Sfântului Duh, Mângâietorul, Duhul Adevărului, această învăţătură nu a putut

deveni o realitate trăită decât atunci când Cel vestit și așteptat a venit în sfîrșit și cînd a odihnit peste fiecare dintre membrii comunității apostolice în chipul limbilor de foc. Atunci, Biserica, botezată și regenerată prin Sângele lui Hristos, a fost confirmată, întărită o dată pentru totdeauna în viața cea nouă care este viață a Duhului, viață în Duhul lui Dumnezeu.

Numai pornind de la această experiență inițială și înlăuntrul acestei vieți noi este cu putință să se reflecteze și să se exprime sensul acestei noi dimensiuni a comunității primare, dimensiune care de atunci este o stare permanentă și esențială a Bisericii lui Hristos.

B

SFÂNTUL DUH ÎN VECHIUL TESTAMENT ȘI ÎN EVANGHELII

Este greu să vorbești despre Sfântul Duh, să descrii chiar taina specifică a Celui căruia nu-I cunoaștem nici măcar numele, sau mai curând care Se revelează sub mai multe nume: vânt, suflare, ungere, porumbel, Duh, Sfânt, Mângâietor, flacără, nor, lumină, pace, bucurie, comuniune, dragoste...

În Biblie, Duhul nu este definit, ci descris, arătat în lucrare, în spatele lucrării profilându-se chipul Său tainic și de neatins, revelator al vieții și al Persoanelor treimice.

Cuvântul „Duh" (*ruah, pneuma, spiritus*) desemnează: mișcarea aerului, vântul, briza, furtuna, o suflare violentă, puternică, de temut, în măsură să doboare sau să ridice, sau o adiere ușoară, abia simțită prin foșnetul frunzișului, „care nu îndoaie trestia plecată, nici nu stinge lumânarea care fumegă", o realitate subțire, imaterială, dar palpabilă, întăritoare, dătătoare de viață.

Biblia ne arată Duhul lui Dumnezeu în lucrare în lume, mereu împreună cu Cuvântul. Cuvântul lui Dumnezeu este Cel

care ordonează, raţiunea lăuntrică a lucrurilor, a ordinii cosmice, Alfa şi Omega al universului, ca şi al omului, al înţelegerii sale, prin chemarea de Învăţător, de Împărat şi de Arhiereu în univers; acesta este sensul prezenţei Cuvântului lui Dumnezeu în creaţie, întipărită în adâncul lăuntric al inimii omului, constituind în el principiul însuşi al binelui, al adevărului, al frumosului, al esenţei sale însăşi. Duhul nu este mai puţin prezent, ci mai fluid, mai mobil, argint viu, pătrunzând raţionalul cu viaţă, constituind puterea de atracţie a adevărului, harul lăuntric al fiinţei, al unui chip, al unei forme, al unui gest.

Duhul lui Dumnezeu lucrează împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu la crearea lumii, purtându-Se peste apele primordiale şi dându-le viaţă cu puterea Sa maternă, infuzând seminţele vieţii, încălzind materia primară inertă. În apariţia omului, chemat la fiinţă şi la înţelegere de către Cuvântul atotputernic al Tatălui, tot Duhul este Cel care suflă, infuzează în nările omului energia vitală, suflarea de viaţă pornită de la Dumnezeu şi care a însufleţit lutul. Duhul este Cel care întruchipează în om chipul lui Dumnezeu, care îl consacră în vrednicia sa împărătească, îndreptându-l către chemarea de supunere filială faţă de Tatăl.

Odată cu căderea şi în cursul pedagogiei divine, al Proniei restauratoare, Duhul lui Dumnezeu este această voce lăuntrică care-l cheamă necontenit pe om la originile sale şi îi aminteşte care-i este menirea. O voce lăuntrică murmură: „Vino la Tatăl”[1], o nelinişte care-l munceşte pe om, smulgându-l din propria-i suficienţă.

Toată istoria sfântă a lui Israel, încă dinainte de Biserică, este deja o pedagogie răbdătoare a lui Dumnezeu, Care vorbeşte acestui popor „cu inima învârtoşată”, pe care Şi l-a ales

1. *Cf.* Ignatie al Antiohiei, *Lettres. Aux Romains* VII, 3, SC 10, p. 137. (Trad. rom. în *Scrierile Părinţilor Apostolici*, E.I.B.M.O., 1995).

și pe care l-a iubit, cu care S-a logodit în pustiu, căruia îi dezvăluie Cuvântul Său prin prooroci. Mâna lui Dumnezeu se înscrie în țesătura însăși a evenimentelor istorice, în chemarea și în glasul proorocilor care transmit Cuvântul lui Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu este mereu aici, pătrunde proorocii, îi inspiră și-i întărește spre mărturisire, umple poeții și psalmiștii, îndrumă poporul...., asigură o lentă fermentare a sevei tinzând către coacere, către o așteptare din ce în ce mai nerăbdătoare și dureroasă a Mântuitorului, a timpurilor mesianice, a revărsării Duhului în zilele din urmă. Duhul este totodată puterea credincioșiei poporului față de Legământul încheiat cu Yahve; El este și lumina lăuntrică ce dăruiește înțelegerea Scripturii și deslușirea planurilor lui Dumnezeu în istorie. Numai în lumina Duhului, istoria profană devine în întregime istorie sfântă, axată pe Pronia dumnezeiască, pe voia Sa necurmată de mântuire și de viață.

Nu numai istoria neamurilor, ci și cea a fiecărui individ își găsește coerența supremă în lumina și prin înțelegerea Duhului. Suflarea de viață, principiul vital dobândește o dimensiune suprafirească, transcendentă, personală, de prezență a lui Dumnezeu, dinlăuntrul însuși al omului, care-l face pe acesta să se împlinească depășindu-se, să audă chemarea lui Dumnezeu, să recunoască chipul lui Hristos, să vrea și să poată urma chemarea Sa.

Suntem atrași pe nesimțite către malul lacului din Galileea, unde niște tineri pescari au fost chemați, în toiul unei munci anevoioase, de către unul de-un neam cu ei, cu aceste cuvinte: *„Mânați la adânc și lăsați în jos mrejele voastre, pentru pescuit"*, iar, după pescuirea minunată: *„Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni"* (Luc. 5, 4-11 și Mat. 4, 18-22). Două cuvinte i-au fost de ajuns vameșului Levi (Matei), care ședea la vamă: *„Vino după Mine". Și, lăsând toate, el s-a sculat și a mers după El"* (Luc. 5, 27-28).

Altădată, chemarea declanşează o reacţie în lanţ: Iisus cheamă pe doi ucenici ai lui Ioan Botezătorul, printre care şi Andrei, fratele lui Simon-Petru: *„Veniţi şi veţi vedea"*. La rândul său, Andrei îl duce pe Simon la Iisus, apoi Iisus îl întâlneşte pe Filip şi-i spune: *„Urmează-Mi"*. Apoi, Filip Îl mărturiseşte pe Iisus lui Natanael: *„Vino şi vezi"* (Ioan 1, 35-51).

Atracţia se precizează, faima se răspândeşte nestăvilit. Căci Iisus este plin de Duhul lui Dumnezeu, de puterea Sa (Luc. 4, 14). El Se înfăţişează în Galileea ca un afierosit al Duhului, un Uns (Luc.4, 18), şi cuvântul Său este plin de har, de autoritate şi de putere (Luc. 4, 22, 32, 35, 36). Ar fi multe de spus despre această prezenţă a Duhului lui Dumnezeu în Iisus, în învăţătura şi în faptele Sale. Câteva trăsături caracteristice o accentuează şi o precizează:

a) *Porumbelul de la Iordan* coboară din cer şi se aşază peste Iisus la ieşirea din apă, chiar în momentul în care glasul Tatălui se face auzit. Este mişcarea veşnică a Duhului lui Dumnezeu, Care purcede de la Tatăl şi Care sălăşluieşte, odihneşte din veci în Fiul. Duhul Sfânt este Duhul lui Iisus, Îl pătrunde şi-L manifestă, Îl dezvăluie lumii. Aceasta va fi slujirea Duhului în Biserică,de a-L revela pe Mielul lui Dumnezeu, de a-L mărturisi cu putere, de a-L arăta pe Mire... Revelaţia Sfântului Duh, timpul Duhului este lumina deplină îndreptată asupra tainei lui Iisus.

b) *Lumina* orbitoare a Taborului, albul neasemuit al veşmintelor lui Iisus, din nou glasul Tatălui, norul care-L învăluie pe Iisus în faţa apostolilor şi-i aruncă la pământ de teamă, iată celelalte efecte ale prezenţei Duhului: *lumina* care luminează, care conduce, inspiră, copleşeşte şi chiar orbeşte; *albul* veşmintelor, slavă a lui Hristos şi strălucire a dumnezeirii Sale şi a luminii Duhului Său; *glasul Tatălui*, care se face auzit de ucenici întru Duhul; în sfârşit, *norul* care-L desparte pe Iisus de ucenici (pe Tabor sau pe Muntele Măslinilor), care rupe intimitatea, amuţeşte îndrăzneala ucenicilor şi-i umple de teamă.

c) *Mângâierea* dată de Iisus înaintea Patimilor, „făgăduința" Duhului, celălalt *„Mângâietor, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, pe Care-L va trimite Tatăl în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu, Acela Mă va slăvi"* (cf. Ioan 14, 16-26). Iisus trebuie să plece: *„Vă este de folos ca să Mă duc Eu, căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi"*.

Începută la Patimi, ridicarea în slavă a lui Iisus către Tatăl culminează cu Înălțarea: *„Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu"* (Luc. 24, 49).

Revenim la punctul de plecare, la Cincizecime, trecând însă prin viața pământească a lui Hristos, viață plină de Duhul, de darurile Sale, de „semnele" Duhului, trecând de asemenea prin Patimi, Cruce, chenoză, supremă sărăcire, și împlinind astfel idealul Fericirilor, al căror mare și unic exemplu adevărat este Iisus: „Fericit Cel sărac întru Duhul căci a Lui este Împărăția cerurilor".

Pustia ispitirii, sărăcia și singurătatea Fiului Omului în timpul activității Sale publice, ostilitatea crescândă a poporului lui Israel, Patimile, Crucea, Moartea, Iadul, aceasta este calea pe care Duhul Îl duce pe Iisus, în deplină supunere la voia Tatălui, până la părăsire și la moarte, și încă moarte de cruce.

Și iată că atunci lumina Învierii izbucnește din mormântul pecetluit, înaintea luceafărului dimineții, răsturnând piatra cea grea de pe mormânt. Crucea batjocurii și a morții devine instrument de viață și de slavă, Mormântul, izvor de Înviere.

Puterea lăuntrică ce sfărâmă pecețile mormântului gol și răstoarnă piatra, bucuria copleșitoare care le umple pe femeile mironosițe și pe ucenici, lumina orbitoare a Învierii, și acestea sunt, toate, prezența Duhului care odihnește peste Iisus chiar și în moarte și pe care iadul nu o poate înghiți. Această putere de înviere, această sevă de viață nouă, această pri-

măvară nestăvilită gravată în permanenta revenire anuală a anotimpurilor, sunt însă puţin lucru faţă de ridicarea glorioasă din adâncul iadului, faţă de iruperea luminii în noaptea întunecată, de revărsarea de bucurie şi de pace în toiul spaimei, al tristeţii, al temerii. Şi aceasta este tot Duhul Sfânt, puterea Tatălui, Care-L ridică pe Fiul Său cel Iubit şi-I dăruieşte izbânda asupra morţii.

Mai este însă un timp unic în istoria mântuirii, timpul care se înscrie între Înviere şi Cincizecime, cele cincizeci de zile de bucurie şi încredere, cele şapte săptămâni de aşteptare care se împlinesc în Ziua a Opta, Prima Zi a celei de-a opta săptămâni, prin venirea Cincizecimii. Aceasta este precedată de o perioadă de răgaz, de o ultimă pedagogie, de o perioadă de aşteptare şi de tăcere a întregii zidiri în faţa acestui prag al fiinţei pe care întreaga zidire se pregăteşte să-l treacă, împreună cu omul, într-o calitate fiinţială nouă a Bisericii, în luminozitatea cea nouă care se revarsă asupra creaţiei, transformând-o în chip irezistibil dinlăuntru.

Dacă mai înainte, la Iordan, Porumbelul ne dezvăluia pe Mielul şi Mirele, Slujitorul lui Yahve din timpurile mesianice - şi aceasta este slujirea permanentă a Duhului, să ne dezvăluie chipul lui Iisus şi, prin El, să ne ducă la Tatăl -, acum Fiul este Cel care-L trimite pe Duhul de la Tatăl, pe Mângâietorul care rămâne printre noi şi care constituie viaţa însăşi a Bisericii. Slujire reciprocă, îndoită mărturie a lui Hristos întru Duhul şi a Duhului în Hristos, aceasta este revelaţia fundamentală a Evangheliei lui Iisus. Îndoită lucrare a Tatălui în lume prin Cuvânt şi prin Suflare, prin Fiul şi prin Duhul, „cele două mâini ale Tatălui"[2], care se deschid pentru a îmbrăţişa creaţia căzută, care se închid pentru a lua cu Sine creaţia reînnoită, către Tatăl.

2. *Cf.* Irineu de Lugdun, *Adv. haer.* IV,20,1 (SC 100, p. 627); V,1,3 şi 6,1(SC 153, p. 28-29 şi 71-73).

C

SFÂNTUL DUH ÎN EUHARISTIA BISERICII

Această îndoită slujire a Cuvântului și a Duhului, în pregătirea mântuirii prin Vechiul Testament, în împlinirea mântuirii din Evanghelie, în realizarea și vestirea mântuirii în Biserică, aceasta este legea fundamentală, secretul, taina permanentă a echilibrului și chiar a sănătății Bisericii de-a lungul istoriei. Orice încercare de a înfeuda Duhul, de a-L mărgini închizându-L în forme istorice, precum și orice încercare de a-L afirma în mod exclusiv în dauna lucrării și prezenței lui Hristos tind să rupă echilibrul vieții Bisericii: când în sensul puterii temporale, a juridismului, a instituțiilor constrângătoare, violând secretul persoanei sau al comunității, culminând în uscarea, în înăbușirea luminii și a focului Duhului, când în beneficiul unor forme variate de iluminism și de extatism, respingând principiul însuși al tradiției, al autorității ierarhice, al formelor sacramentale...

Întreaga viață a Bisericii se află pătrunsă de această îndoită prezență și de această reciprocă strălucire a lui Hristos și a Duhului Sfânt.

În prima etapă a vieții creștine, încă de la intrarea în Biserică, *botezul și mirungerea* ne altoiesc întru Paștile și Cincizecimea mântuirii noastre. Viața creștinului nu va fi decât o realizare progresivă, crescândă, neîncetată a acesteia. Semnul permanent al acestui botez mereu reînnoit în Duhul Sfânt se situează în reunirea săptămânală a Bisericii în Euharistie. Dacă botezul ne altoiește pe Trupul lui Hristos și deșteaptă simțurile noastre duhovnicești, Euharistia ne dă hrana ființială care ne va face să creștem din zi în zi.

La rândul său, *Euharistia* este locul unde legătura nedespărțită și slujirea reciprocă a lui Hristos și a Duhului sunt cele mai puternice. Avem deseori tendința de a nu considera în

Euharistie decât aspectul hristocentric al „prezenţei reale" a lui Hristos, al comuniunii euharistice cu Trupul lui Hristos. Aceasta este adevărat şi, desigur, central, dar care este locul, lucrarea Sfântului Duh în taina euharistică, cea care instituie Biserica şi o păstrează în fiinţă, în mişcare şi în viaţă? În toate momentele Euharistiei, Duhul este prezent şi în lucrare, El este stăpânul darurilor Sale, El realizează prezenţa lui Hristos.

Înaintea sfinţirii, Duhul este chemat peste slujitori şi peste adunare spre a-i curăţi, ca să nu constituie o piedică la sfinţirea Darurilor euharistice.

În timpul sfinţirii, epicleza este momentul prin excelenţă al invocării Sfântului Duh peste pâinea şi vinul puse înainte, dar *totodată şi în acelaşi timp* şi peste toată adunarea, într-o continuă Cincizecime care se perpetuează în Biserică din Euharistie în Euharistie.

După sfinţire, Biserica se roagă ca Dumnezeu să-i dăruiască roadele Duhului: „Trezirea sufletului, iertarea păcatelor, *împărtăşirea cu Sfântul Tău Duh,* spre plinirea Împărăţiei cerurilor, iar nu spre judecată sau spre osândă" (epicleza Sfântului Ioan Gură de Aur), „pe noi toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea Aceluiaşi Sfânt Duh..." (epicleza Liturghiei bizantine a Sfântului Vasile cel Mare).

Rugăciunea de pogorâre a Sfântului Duh este o rugăciune care priveşte atât adunarea, cât şi darurile aduse ca jertfă. Prefacerea darurilor se face în vederea împărtăşirii credincioşilor cu tainele dumnezeieşti. Această epicleză este, deci, o rugăciune de unitate (Sfântul Vasile), căci Duhul Sfânt este Duhul Cincizecimii, când toţi erau adunaţi împreună şi nu aveau decât un cuget şi o inimă (cf, Fapt. 2, 42). Buna înţelegere care domnea în comunitatea apostolică primară rămâne pentru totdeauna o icoană permanentă a sensului Euharistiei, al acţiunii comune de mulţumire şi de împărtăşire cu viaţa dumnezeiască - *leitourgia.*

Sfințirea culminează în comuniunea euharistică și același Duh care Se pogoară peste Daruri și le preschimbă în Adevăratul Trup și Adevăratul Sânge ale lui Hristos, ne preschimbă, printr-o mișcare asemănătoare de sfințire, și pe noi în Trupul și Sângele lui Hristos și în temple ale Duhului Său de viață dătător. Trebuie subliniat pericolul izolării sfințirii, pe de o parte, de contextul treimic și, pe de altă parte, de finalitatea sfințirii pentru comunitatea eclezială, chemată să se prefacă în întregime în templu al prezenței reale și dătătoare de viață a Sfintei Treimi, în „semn" de dragoste și de unitate.

Este, deci, important să ne amintim întotdeauna că nici Euharistia nu trebuie izolată, nici sfințirea nu trebuie luată în considerare separat, nici epicleza nu trebuie înțeleasă în afara întregii vieți a Bisericii; aceasta este în întregime o perpetuă Euharistie, în care Biserica își aduce aminte de Mirele său și-I împlinește memorialul, cel al Patimilor, al Învierii, al Înălțării, în care se alătură mijlocirii cerești a Arhiereului Iisus pe lângă Tatăl, în care, în sfârșit, vestește lumii, cu încredere, Întoarcerea în slavă a lui Hristos, Judecătorul celor vii și al celor morți.

Această afirmare plină de bucurie a venirii și a prezenței lui Hristos înviat și slăvit este făcută de Biserică în prezența și cu puterea Duhului Sfânt. Chemarea Duhului, rugăciunea fierbinte a comunității de la epicleză este, deci, mai mult decât un moment al Euharistiei, chiar dacă acest moment este cel culminant; este o dimensiune esențială a întregii Euharistii, a întregii vieți a Bisericii, este o supunere reînnoită față de Duhul dătător de viață, o ascultare deplină și iubitoare a Duhului lui Dumnezeu. În această disponibilitate deplină, în această tăcere a Bisericii se realizează întâlnirea sa cu Hristos în slavă, pe Care Duhul Îl face prezent, pe Care Duhul Îl reprezintă în Biserică, potrivit făgăduinței Mântuitorului.

Experiența liturgică și duhovnicească a Bisericii nu pune în evidență o singură epicleză, o unică invocare a Duhului

Sfânt, ci două epicleze, distincte şi în acelaşi timp de nedespărţit: în cea dintâi, Biserica - Trup al lui Hristos - imploră venirea Duhului Sfânt. Este forma clasică a epiclezei pnevmatologice. În cea de-a doua, în epicleza hristologică, Biserica - Templu al Sfântului Duh - vesteşte lumii venirea lui Hristos Domnul, dar în acelaşi timp Îl şi aşteaptă, Îl şi cheamă: *Maranatha: „Vino, Doamne Iisuse!"*.

Invocând Duhul Sfânt, Biserica se identifică cu Hristos Arhiereu, se alătură rugăciunii Sale arhiereşti, cea a Patimilor şi cea a Slavei cereşti, participă la liturghia de mijlocire cerească a lui Iisus pe lângă Tatăl, pentru lume, devine locul prezenţei Duhului Tatălui, a Mângâietorului, care arată bunăvoinţa şi reîmpăcarea Tatălui cu oamenii.

Primind Duhul Sfânt în ceea ce are ea mai profund, Biserica se pătrunde lăuntric de Acesta prin revărsarea darurilor Sale, astfel încât Duhul Însuşi este Cel ce *„Se roagă pentru noi cu suspine negrăite"* (Rom. 8, 26), Cel *„prin care strigăm: Avva, Părinte"*, Cel care *„mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu"* (Rom. 8,15-16), care aşteaptă şi atestă venirea Domnului Iisus. Întru Duhul este Biserica Mireasă, împodobită şi înfrumuseţată cu darurile Sale, inspirată şi înflăcărată de Duhul în aşteptarea sa nerăbdătoare a venirii şi a întoarcerii lui Iisus Hristos în noi: *„Şi Duhul şi mireasa zic: Vino. Şi cel ce aude să zică: Vino. Şi cel însetat să vină, cel ce doreşte să ia în dar apa vieţii (...) Cel ce mărturiseşte acestea zice: Da, vin curând. Amin! Vino, Doamne Iisuse!"* (Apoc. 22,17 şi 20).

Toate structurile Bisericii sunt determinate de această îndoită mijlocire, a Fiului întru Duhul şi a Duhului întru Fiul, de această îndoită prezenţă reală a Domnului Iisus şi a Mângâietorului, iar, în Ei şi prin Ei, de întâlnirea cu Tatăl, izvor şi scop al comuniunii treimice.

În Biserică există un echilibru fundamental, dar nu dobândit o dată pentru totdeauna, ci care trebuie mereu reînnoit,

între principiul tradiției, ascultării, ordinii, al formelor sacramentale, liturgice, pe de o parte, și principiul libertății, al creației, al propriei răspunderi, al integrității ireductibile a persoanei umane, al comunității locale, al harului dumnezeiesc care interiorizează formele, locurile, timpurile, care asigură o relație verticală unică între persoană și Dumnezeu, între Adunarea locală și Stăpânul tuturor. În acest sens, inspirația Duhului este mereu de reînnoit, ea nu se codifică, ea se întrupează; Adevărul este întotdeauna viu, niciodată limitat de formulele dogmatice și regulile credinței care îl exprimă și îl delimitează.

Orice încercare de a supune Duhul autorității omenești, fie ea chiar vicarială, substitutivă ori reprezentându-L pe Hristos, constituie o depășire a prerogativelor legitime ale ierarhiei, creează un dezechilibru și tulburare profundă în viața internă a Bisericii, provocând reacții inverse, fie chiar înlăuntrul unității Bisericii, prin harismele profetice pe care Duhul le suscită în rîndul laicatului, în virtutea accesului acestuia, prin botez, la preoția împărătească și profetică în Biserică, fie în afara Bisericii, prin tragedia schismelor, care sfâșie unitatea istorică și văzută a Trupului lui Hristos și care evoluează după propria lor lege, rupte de trunchiul Bisericii și, deci, de seva acestuia, sărăcite din punctul de vedere al credinței și al plinătății mijloacelor sfințitoare.

O teologie sănătoasă a Duhului Sfânt asigură echilibrul între cler și laicat într-o coliturghisire unică în jurul mesei euharistice, făcând ca rânduiala consacrată a laicatului să-și regăsească simțul spontan al deplinei răspunderi față de Biserică, față de viața și de mărturisirea acesteia, față de misiune, față de credința însăși și de sfințirea Bisericii.

În contextul acesta de slujire plenară a laicatului se situează exercitarea autorității apostolice pe care o dețin episcopul și ierarhia; această autoritate necesită adeziunea liberă și suverană a poporului lui Dumnezeu, măsura răspunderii

libere fiind cea care determină adevărata şi deplina autoritate a episcopului asupra Bisericii, autoritate care este o slujire în smerenie, dragoste, sărăcie, identificare cu cel mai mic şi cel mai sărman (Păstorul cel Bun, spălarea picioarelor).

Desigur, rugăciunea Bisericii este într-adevăr cea a Apostolilor şi a urmaşilor acestora, dar ea este, mai înainte de toate, ecoul mijlocirii cereşti a lui Hristos, căreia Duhul îi este chezăşie, mărturie şi dar. Fiind obiectul rugăciunii cereşti a lui Hristos preaslăvit, Duhul este obiectul (şi subiectul) rugăciunii întregii Biserici. Dimensiunea epicletică, relaţia de supunere deplină şi de dependenţă şi-au pus pecetea pe întreg Trupul lui Hristos, în unitatea şi unicitatea Preoţiei împărăteşti a Bisericii.

Apostolii şi succesorii lor sunt singurii abilitaţi nu să se roage, ci să prezideze rugăciunea comună a Bisericii, să-i asigure şi să-i slujească continuitatea în timp. Dar această epicleză unanimă şi constantă a Bisericii, deschiderea acesteia către Duhul Sfânt şi aşteptarea Sa, determină apostolatul şi succesiunea sa ierarhică în aceeaşi măsură în care şi decurg din acesta.

Cuvântul este chezaşul că, într-adevăr, Duhul este Cel care lucrează, identificându-L în darul deosebirii duhurilor. Dar astfel Cuvântul nu supune Duhul ierarhiei sau instituţiilor. Duhul Sfânt suscită chiar şi în zilele noastre harisme profetice, care pot intra în conflict cu ierarhia rânduită, dar nu infailibilă, care o pot îndemna spre pocăinţă sau îi pot aduce la cunoştinţă judecata lui Dumnezeu. Profetismul este tot atât de inerent Bisericii ca şi preoţia împărătească, sau, mai curând, constituie unul dintre aspectele esenţiale şi inalienabile ale Ungerii preoţeşti a Bisericii prin Duhul Sfânt, la Cincizecime. Profetismul este semnul caracteristic al autenticităţii şi al prezenţei permanente şi suverane a Duhului. Acesta este Duh al rânduielii, dar ordinea dumnezeiască nu se potriveşte întotdeauna şi întrutotul cu cea a ierarhiei constituite.

D

SFÂNTUL DUH ÎN OM

a) Înainte de a fi și capătul și scopul rugăciunii noastre, Duhul Sfânt este izvorul acesteia, puterea, elanul, inspirația; El este, ca să spunem așa, Cel care Se roagă în noi, care mijlocește în noi și pentru noi pe lângă Tatăl: *„Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite: Duhul prin care strigăm: Avva-Părinte"* (Rom. 8,16,26). Sfântul Duh este marele pedagog, inspiratorul neobosit al omului în căutarea dialogului și a comuniunii cu Hristos și, prin El, cu Tatăl.

b) Sfântul Duh este și obiectul rugăciunii, al căutării noastre duhovnicești. Scopul vieții creștine acesta este: dobândirea Duhului lui Dumnezeu[3].

Potrivit unei variante a Evangheliei după Luca, relatate de Sfântul Grigorie de Nyssa[4], la cea de-a doua cerere, în loc de „Vie Împărăția Ta", apare: *„Vie Sfântul Tău Duh peste noi și ne curățească"* (Luc. 11, 2). A cere Împărăția lui Dumnezeu înseamnă astfel a cere Duhul lui Hristos. Toate celelalte decurg de aici, este rugăciunea atotcuprinzătoare, de încredere, mai presus de cuvinte, în tăcerea iubirii.

c) Sfântul Duh este și Cel căruia I se adresează credinciosul în rugăciune. Rugăciunea către Sfântul Duh este, am spune noi, rugăciunea pentru rugăciune, punerea în starea, în condiția de rugăciune, orientarea ființei noastre către dialog.

d) În sfârșit, Sfântul Duh este forța lăuntrică ce suscită vocațiile, cea care-l face pe copil să perceapă atracția lui Dumnezeu, chemarea Sa, cu blândețe, cu perseverență, cea care-i

3. *Cf.* Irina Goraïnoff, *Séraphim de Sarov,* Bellefontaine/DDB 1979, „Entretiens avec Motovilov", p.156-157.

4. *Cf.* „Cinq homélies sur le Notre Père", III,6, în *Grégoire de Nysse, La Prière du Seigneur,* texte alese, prezentate și traduse de Monique Péden-Godefroi, DDB,1982, p. 66.

dă dorul de preoţie, gustul Bisericii, bucuria prezenţei lui Dumnezeu, această trăire lăuntrică. Treptat, această chemare se precizează, se face mai presantă, dar poate, de asemenea, să se îndepărteze, să se estompeze...

Această blândă adiere se poate preface în furtună, această flăcăruie de lumânare poate aprinde asemenea unui incendiu; se află în fiecare om, creştin sau păgân, mereu în lucrare, modelând omul spre bine, spre dragoste, deschizându-i ochii pentru a-L recunoaşte şi a-L iubi pe Hristos, deşteptându-i credinţa adormită, întărindu-l şi îndrumându-l.

Sfântul Duh este marele ziditor al unităţii, acea forţă lăuntrică ce acţionează asemenea unei seve care lucrează, împinge spre coacere, face să conveargă şi uneşte ceea ce era risipit.

E

REDESCOPERIREA SFÂNTULUI DUH ÎN UNITATE

Poate că generaţia noastră este marcată în mod deosebit, în toate confesiunile creştine, de o profundă reîntoarcere la sensul Sfântului Duh. Noi suntem cei care culegem astăzi roadele unei întregi perioade de revenire la izvoarele biblice, la Sfinţii Părinţi, la vechile liturghii, mai bine zis la duhul Scripturii, la duhul Părinţilor, la duhul liturghiei, la sensul său comunitar, la coeziunea sa lăuntrică, la simbolismul său autentic şi realist. Iar pe măsura acestei reîntoarceri, a acestei cercetări atente a izvoarelor, Sfântul Duh Îşi face apariţia, răsare, luminează, pacifică, uneşte întreg trupul lui Hristos, creştinătatea sfâşiată.

Literatura religioasă, atât catolică şi protestantă cât şi ortodoxă, abundă în lucrări de anvergură, de diferite niveluri, cu privire la Sfântul Duh, articole, studii biblice, generalizări sau lucrări erudite. Numeroase zile de studiu, întruniri ecumenice, sau comisii permanente specializate, ori de reculegere în mânăstiri ale unor preoţi, pastori, studenţi, laici, îşi aleg ca

temă de meditație comună pe Sfântul Duh. Acest lucru este cu atât mai remarcabil cu cât, până de curând, Sfântul Duh era încă „acest mare necunoscut", cum Îl numea un teolog catolic la Conciliul Vatican II, „Cel despre care nu știam cum să vorbim, iar cuvintele sunau a gol".

„În măsura în care Biserica știe să-I facă loc Sfântului Duh, scria Pr. Laurentin, ea se angajează pe calea iubirii, a inițiativei, a slujirii, a unei expansiuni iradiante, a unei consolidări a legăturilor trăite între creștinii tuturor treptelor ierarhice și, mai amplu, între oameni. În măsura în care uită de Duhul, Biserica devine rigidă în materialitatea structurilor și legilor sale, părându-le oamenilor străină"[5].

Un episcop regreta că în schema conciliară cu privire la Biserică nu s-a făcut nici o mențiune despre Duhul Sfânt: „Această lacună este un obstacol considerabil față de ortodocși... A neglija să vorbești despre Duhul înseamnă a rămâne în plan moral, în loc de a te ridica la nivel teologic... Se spune despre creștini că sunt martori; așa este, dar Duhul este singurul martor care vorbește prin noi"[6].

Fără îndoială că ceea ce se petrece la Roma sau la Geneva ne privește în cel mai înalt grad și nu trebuie să-și închipuie cineva că Ortodoxia „răsăriteană" istorică poate rămâne impasibilă în fața acestei înaintări în comun a lumii creștine către o întinerire a vieții sale ecleziale prin seva cea nouă a Duhului, care o stimulează și o solicită. Fie că este vorba despre colegialitate, sau despre rolul laicatului, sau despre celibatul preoților, sau de înțelesul Scripturii, sau de locul autorității și limitele acesteia în Biserică, o cale lungă se așterne înainte, care până acum doar s-a conturat. Ortodoxia este încrezătoare că, într-o zi, creștinătățile tradițional apusene, după ce vor fi recuperat esențialul din teologia Sfântului Duh, vor putea răspunde la aceste întrebări, ca

5. În *Le Figaro*, 14.09.1964.
6. În *Le Monde*, 17.09.1964.

şi la atâtea altele pe care le pune lumea modernă, cu nuanţe mai potrivite, cu o mai mare evidenţă lăuntrică.

Dar aceleaşi probleme se pun cu o urgenţă crescândă şi Bisericilor şi comunităţilor care reprezintă din punct de vedere istoric Ortodoxia tradiţională. Structurile administrative ale Ortodoxiei răsăritene sunt din ce în ce mai mult puse sub semnul întrebării. Mişcările masive ale populaţiilor ortodoxe, imigrările şi emigrările în regiuni predominant catolice sau protestante tind, pe de o parte, să dezorienteze Ortodoxia istorică, pe de altă parte, să constituie aluatul, fermentul unui dialog ecumenic şi al unei reînnoiri chiar înlăuntrul tradiţiilor care intră în contact cu Ortodoxia. În schimb, credinţa ortodoxă este chemată să se reformuleze în funcţie de liniile de forţă ale dialogului ecumenic, îndeosebi printr-o înnoire a vieţii ecleziale şi sacramentale, a sensului existenţial al dogmei treimice şi al pnevmatologiei, trăite la nivelul experienţei liturgice şi duhovniceşti.

Un refuz al acestei puneri la zi a structurilor canonice, a „limbajului" şi al practicii liturgice ar însemna pentru Ortodoxie o retragere în afara acestei mari mişcări de înnoire a întregii creştinătăţi, mişcare însufleţită de suflarea puternică a Duhului creator, purificator şi dătător de viaţă, ar însemna o sclerozare în satisfacţia sterilă de a beneficia de un adevăr şi de o frumuseţe care, lipsite fiind de viaţă şi de tinereţe, nu mai sunt în stare să-şi răspândească razele.

Regăsirea sensului Sfântului Duh înseamnă pentru ortodocşi să devină încă şi mai mult templele şi canalele prin care Duhul Îşi răspândeşte razele, din care Se revarsă necontenit în lume, pentru ca lumea să creadă şi să recunoască chipul lui Hristos şi să caute în El calea, adevărul şi viaţa. Duhul ne poartă spre Hristos, dar este Duhul pe Care ni-L dă Hristos, într-o neîncetată Cincizecime a iubirii în care trăim şi pentru care ne rugăm neîncetat să se reverse peste Biserică şi, prin Biserică, peste lume.

XVI

LUCRAREA DINAMICĂ A SFÂNTULUI DUH

Poate că generația noastră este marcată în mod deosebit, în toate confesiunile creștine, de o profundă reîntoarcere la sensul Sfântului Duh. Noi suntem cei care culegem astăzi roadele unei întregi perioade de revenire la izvoarele biblice, la Sfinții Părinți, la vechile liturghii, mai bine zis la duhul Scripturii, la duhul Părinților, la duhul liturghiei, la sensul său comunitar, la coeziunea sa lăuntrică, la simbolismul său autentic și realist. Iar pe măsura acestei reîntoarceri, a acestei cercetări atente a izvoarelor, Sfântul Duh Își face apariția, răsare, luminează, pacifică, unește întreg trupul lui Hristos, creștinătatea sfâșiată.

A

TAINA DE NEPĂTRUNS A DUHULUI SFÂNT

Efortul de a sesiza taina proprie Sfântului Duh se lovește însă de problema limbajului, a cuvintelor folosite, a tonului adecvat, a corespondenței, întotdeauna nesatisfăcătoare, dintre imagini și conținutul insesizabil. Această neputință a limbajului nostru privește abordarea tainei divine în ansamblu, căci până și în Revelație Treimea dumnezeiască rămâne transcendentă, cu totul diferită, sălășluind în lumina cea neapropiată. Aceasta este adevărat pentru Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Persoana divină ce Se revelează prin excelență, Chipul Dumnezeului cel veșnic. Dar, prin definiție, taina lui Hristos este taină a Revelării, a Întrupării, a Cuvântului rostit, care ră-

sună, care pătrunde în istorie, în timp şi în spaţiu, care capătă formă, accesibil simţurilor, văzului şi auzului, obiect al experienţei, al înţelegerii intelectuale.

Cine L-a văzut sau auzit vreodată pe Duhul lui Dumnezeu? Duhul pătrunde şi cercetează adâncurile Dumnezeirii, este parte inerentă din taina de nepătruns şi din plinătatea veşnică a Treimii dumnezeieşti, dar constituie, în acelaşi timp, o prezenţă dumnezeiască inalienabilă în inima omului, o realitate care reprezintă pentru acesta atât o depăşire, cât şi o împlinire. Dar putem oare folosi aceleaşi concepte teologice în legătură cu Duhul Sfânt, ca şi în legătură cu Hristos, noţiunile de persoană, de limbaj, de nume?

Din ce în ce mai mult, Duhul Sfânt Se impune ca o realitate prezentă, dar ireductibilă, impalpabilă, simplă, dar şi variată şi multiplă în lucrările Sale, confundându-Se cu adâncul cel mai lăuntric al omului, dar rămânând totodată şi Celălalt, suflarea, flacăra, lumea de dincolo care irumpe în viaţa noastră. Consider că se poate vorbi despre o diversitate de manifestări ale Duhului Sfânt în viaţa Bisericii şi a omului şi, prin urmare, de o pluralitate de experienţe autentice şi complementare ale prezenţei Duhului în noi.

B

PREZENŢA DUHULUI SFÂNT

Prezenţă la început difuză, nediferenţiată, elan vital, biologic, cosmic, natural, sete de adevăr, căutare a absolutului sau a dreptăţii, simţ al frumuseţii. Această prezenţă este subiacentă oricărei experienţe religioase, ori estetice, oricărui efort creator, oricărei adevărate întâlniri, ca şi oricărei depăşiri de către om a propriilor limite. Este vorba de o acţiune implicită, ascunsă, prealabilă, în care se poate recunoaşte prezenţa Du-

hului, sau cea a Cuvântului care luminează pe fiecare om. Aceasta îi determină inspirația profundă, energia creatoare, constituind un factor de diversificare, de afirmare a specificului fiecăruia, a ceea ce este propriu persoanei, dar în același timp și de unificare, de adunare, de solidaritate și de comuniune umană la toate nivelurile.

Chiar dacă credincioșii pot, pe deplin îndreptățiți fiind, să precizeze identitatea acestui elan vital, să recunoască în el o inspirație divină, lucrarea și pecetea Proniei, nu este însă necesar ca lucrarea deseori neștiută a Duhului lui Dumnezeu să fie instituționalizată și definită, printr-o apropriere eclezială a lucrării Celui care rămâne stăpân al darurilor Sale și liber să nu-Și limiteze suflarea la formele ecleziale și la instituții.

La urma urmei, există fără îndoială o convergență profundă și remarcabilă între această lentă maturizare a omenirii, în căutarea adevăratelor valori, și revelația creștină, deși creștinătățile istorice se pot ridica asemenea unor ecrane, unor paravane opace, îngreunând identificarea acestor puteri difuze, împiedicându-le să-și însușească numele biblic al Sfântului Duh.

În lumina Revelației lui Hristos, Sfântul Duh dobândește un sens mult mai concret și mai personal, deși și aici se impun anumite distincții. Atât în pregătirea Vechiului Legământ, cât și în plenitudinea evanghelică și în timpul Bisericii, Sfântul Duh este nedespărțit de Cuvîntul lui Dumnezeu, de Cuvântul întrupat, de Biserică-Trup al lui Hristos. Această relație constantă a Duhului cu Fiul lui Dumnezeu arătat în trup - Iisus Hristos - constituie unul dintre punctele fundamentale ale teologiei treimice a Bisericii. Dar în interiorul acestor trei timpi ai revelației dumnezeiești în lume se pot distinge trei moduri specifice de relație a Duhului Sfânt cu Cuvântul lui Dumnezeu: maturarea, manifestarea și expansiunea.

Maturarea

Încă din Vechiul Legământ, Duhul lui Dumnezeu Se arată a fi în lucrare, într-un lent şi tainic proces de creaţie, purtându-Se pe deasupra apelor primordiale şi dându-le viaţă cu puterea Sa maternă, insuflându-le germenii vieţii, încălzind o materie primară inertă. În apariţia omului, tot Duhul este Cel care-i insuflă energia vitală, întrupează în el chipul lui Dumnezeu, îl îndreaptă către vocaţia supunerii filiale faţă de Tatăl.

De la căderea în păcat, pe parcursul pedagogiei dumnezeieşti, Duhul lui Dumnezeu este vocea lăuntrică, acea voce care-l cheamă neîncetat pe om la originile sale şi-i aminteşte care îi este menirea. Întreaga istorie sfântă a lui Israel este o răbdătoare pedagogie a lui Dumnezeu. Duhul dumnezeiesc pătrunde proorocii, îi inspiră şi-i întăreşte pentru a mărturisi Cuvântul lui Dumnezeu, El este Cel care asigură o lentă fermentare a sevei, tinzând către coacere, către o aşteptare din ce în ce mai nerăbdătoare şi mai dureroasă a timpurilor mesianice, a Mântuitorului.

În timpul Întrupării, Duhul Sfânt este Duhul Întrupării, Cel în care şi prin care Cuvântul lui Dumnezeu Îşi face apariţia în istorie, Cel care pregăteşte un trup omenesc, templu al dumnezeirii Cuvântului. Evanghelia lui Luca este singura care ne descrie creşterea intelectuală şi „duhovnicească" a lui Iisus, care *„sporea cu înţelepciunea şi cu vârsta şi cu harul la Dumnezeu şi la oameni"* (2,52). Ne aflăm aici în faţa uneia dintre cele mai delicate şi mai dificile probleme ale hristologiei: cum să împaci creşterea lui Iisus în înţelepciune şi în har cu certitudinea creştină a plinătăţii dumnezeirii şi înţelepciunii în Iisus încă din prima clipă a Întrupării? Cred că tocmai referindu-ne la prezenţa Duhului Sfânt în Hristos am putea, dacă nu să rezolvăm problema, măcar să o pătrundem întrucâtva.

În sfârşit, lucrarea de maturare a Duhului Sfânt se continuă în viaţa Bisericii. Duhul adună poporul în Biserică, îl pregăteşte

şi îl sfinţeşte pentru cult, luminează poporul cu cuvântul, întrupează acest cuvânt în cult, în propovăduire, ca şi în Euharistie. În comunitatea eclezială, Duhul Însuşi este Cel care Se roagă, Care cheamă din adâncul inimilor noastre Numele binecuvântat al lui Iisus, Care face să răsune în adunarea euharistică chemarea *Maranatha: „Vino, Doamne Iisuse!"* (Apoc. 22, 20).

Manifestarea

Duhul este nedespărţit de Cuvânt, Căruia Îi manifestă autenticitatea printr-o evidenţă lăuntrică,o face să fie recunoscută ca adevărată, căci o pătrunde: cuvânt profetic, inspiraţie a autorilor sacri, Duhul este puterea credincioşiei Poporului faţă de Legământul încheiat cu Domnul, El este totodată lumina lăuntrică ce face cu putinţă înţelegerea Scripturii şi sesizarea intervenţiilor lui Dumnezeu în istorie. Numai în lumina Duhului, istoria profană devine în întregime istorie sfântă, axată pe Providenţa lui Dumnezeu, pe voia Sa necurmată de mântuire şi de viaţă.

În zilele evanghelice, Iisus este plin de Duhul lui Dumnezeu, de puterea Acestuia, căci Iisus este plin de Duhul lui Dumnezeu, de puterea Sa (Luc. 4, 14). El Se înfăţişează în Galileea ca un afierosit al Duhului, un Uns (Luc. 4, 18), şi cuvântul Său este plin de har, de autoritate şi de putere (Luc. 4, 22, 32, 35, 36). Câteva trăsături evanghelice accentuează şi precizează această prezenţă a Duhului lui Dumnezeu în Iisus, în învăţătura şi în lucrarea Sa:

a) Porumbelul de la Iordan coboară din cer şi se aşază peste Iisus la ieşirea din apă, însoţind mărturia Părintelui. Este mişcarea din veşnicie a Duhului lui Dumnezeu, Care purcede de la Tatăl şi Care sălăşluieşte, odihneşte pururea în Fiul. Duhul Sfânt este Duhul lui Iisus, Îl pătrunde şi-L manifestă, Îl dezvăluie lumii.

b) Lumina orbitoare a Taborului, albul neasemuit al veşmintelor lui Iisus, din nou glasul Tatălui, norul care-L învăluie pe Iisus în faţa apostolilor şi-i aruncă la pământ de teamă, iată celelalte efecte ale prezenţei Duhului. De la Întrupare la Înălţarea la cer, toată viaţa pământească a Domnului este o viaţă plină de Duhul, de darurile Sale, de semnele Sale, de suflarea şi focul Său, trecând prin Patimi, Cruce, sărăcia desăvârşită în care Iisus realizează idealul Fericirilor, căruia îi este marele şi singurul exemplu: „Fericit Cel sărac întru Duhul, căci a Lui este Împărăţia cerurilor". Dar prezenţa Duhului Sfânt mai este şi această putere atotbiruitoare care sfărâmă încuietorile mormântului gol, şi această bucurie nestăvilită care cuprinde pe mironosiţe şi pe ucenici, această lumină orbitoare a Învierii, prezenţă a Duhului care rămâne asupra lui Iisus chiar şi când este mort, şi pe care iadul s-a arătat neputincios a o cuprinde.

În zilele Bisericii, Duhul Sfânt nu încetează să modeleze Biserica în Trup al lui Hristos, să manifeste această transformare sacramentală constantă. Toată rugăciunea Bisericii, multiplele şi repetatele invocări pentru pogorârea Duhului peste oameni sunt o continuare a rugăciunii fierbinţi a comunităţii apostolice adunate în încăperea cea de sus, în aşteptarea Duhului Sfânt. Întru El, Domnul înviat este El Însuşi prezent în Biserică, o conduce, Se uneşte cu adunarea eclezială în comuniunea euharistică.

Expansiunea

„Luaţi Duh Sfânt", spune Domnul înviat ucenicilor Săi (Ioan 20, 22). Darul Cincizecimii este încununarea necesară a tainei pascale. Dacă Duhul Sfânt este Cel care pregăteşte venirea lui Hristos, Îl vesteşte, Îl arată, Îl întrupează, Îl face prezent în comunitatea eclezială, trebuie să subliniem totodată că, într-o mişcare de relaţie inversă, începând de la Cinci-

zecime, Hristos este Cel care-L roagă pe Tatăl să trimită Duhul Sfânt, Domnul este Cel care-L trimite din partea Tatălui. La rândul Său, Hristos devine dătător de Duh, şi această dăruire se prelungeşte în viaţa Bisericii, într-o Cincizecime continuă şi permanentă.

Darul Duhului se înnoieşte în Biserică în taina euharistică. Epicleza (invocarea) Sfântului Duh peste adunare şi peste darurile puse înainte exprimă situaţia totală şi constantă a Bisericii de a se afla în stare de aşteptare şi de invocare unanimă a venirii Duhului, de a fi plină de prezenţa Sa dătătoare de viaţă, care o înflăcărează, de a mărturisi lumii Numele lui Iisus cel înviat şi faptul că El este Domnul. Expansiunea misionară şi apostolică a Bisericii este un aspect fundamental al vocaţiei şi al prezenţei sale în lume. Obiectul acestei mărturisiri nu este altul decât persoana lui Hristos cel înviat, Căruia ne închinăm întru puterea şi lumina Duhului Sfânt. Trimiterea întâlnită în toate liturghiile creştine („Cu pace să ieşim" etc.) exprimă supunerea permanentă a Bisericii la porunca Domnului: *„Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura"* (Marc. 16,15).

Liturghia exprimă astfel, prin adunarea euharistică şi prin trimiterea de la liturghie, legea profundă a ritmului Bisericii, care se adună din cele patru colţuri ale pământului, se constituie în închinare şi în comuniune, apoi se împrăştie, întărită şi hrănită cu pâinea vieţii, îndemnată de Duhul, spre a-L mărturisi şi a-L arăta pe Hristos, singurul Domn şi Stăpân al Bisericii, Împăratul lumii.

Toată rugăciunea şi toată mărturisirea Bisericii sunt o rugăciune şi o mărturisire întru Duhul şi prin Duhul; în rugăciunea sa, Biserica se identifică cu Duhul Sfânt, Duhul este Cel care Se roagă în însăşi inima Bisericii (Rom. 8, 15-26; Apoc. 22, 17-20; Mat. 10, 20; Marc. 13, 11; Luc. 12, 12). „Atunci când Duhul Sfânt vine şi Se sălăşluieşte în om, scrie Sfântul Isaac din Ninive, acesta nu se mai poate opri din rugăciune, căci

Duhul nu încetează de a Se ruga în el. Fie că doarme, fie că veghează, rugăciunea nu se desparte de sufletul său. În timp ce mănâncă, bea, stă culcat, se îndeletniceşte cu munca, este cufundat în somn, mireasma rugăciunii se răspândeşte spontan din sufletul său. De acum înainte, el nu mai stăpâneşte rugăciunea pentru a anumită perioadă de timp, ci necontenit"[1].

Asistăm astfel la un fel de schimb, un fel de leagăn în care Biserica însăşi, când se identifică Miresei, se roagă, strigă în sinea sa, porneşte în căutarea Mirelui, Îl cheamă, Îl atrage, este pe deplin îndreptată către El. „Vino, Doamne Iisuse", aceasta este singura mărturie a Duhului - de a ni-L propovădui pe Hristos, a-L vesti, a-L face prezent. Când, dimpotrivă, Biserica se identifică lui Hristos (prin Duhul Sfânt), şi atunci răsună rugăciunea lui Hristos, Marele Arhiereu, care se înalţă în adunarea euharistică spre Tatăl, rugăciune de unitate, de viaţă şi de mântuire, invocare a venirii Împărăţiei, întru Duhul Sfânt în care se adună toate harurile, toate harismele, bucuria, sfinţenia, puterea, dragostea.

În această înaintare către intimitatea treimică, Sfântul Duh se dezvăluie atât ca Dătătorul vieţii dumnezeieşti, Cel în care se înfăptuieşte întâlnirea şi unirea cu Iisus Hristos, Prietenul şi Înaintemergătorul Mirelui, Care-L vesteşte şi se micşorează în faţa Lui. Dar, în acelaşi timp, Cincizecimea ni-L revelează pe Duhul Sfânt ca persoană, nu ca pe o simplă funcţie, lumină, putere, ci ca pe o persoană care poartă un nume negrăit, nedespărţit de Hristos, dar fără a se confunda cu El, o persoană care este mai mare decât darurile Sale şi mai presus de ele.

„Astfel, scrie Pr. Guillou, Hristos este originea, ţinta, ţelul Bisericii; Duhul, putere a Învierii, îi este lumina transforma-

1. Isaac din Ninive, *Traités*, trad. engleză de A. J. Wensinck, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Nieuwe Reeks, Deel XXIII, I, Amsterdam, 1923, p.174; v. trad. franceză de J. Touraille (după versiunea grecească): Isaac le Syrien, *Oeuvres spirituelles*, DDB, 1981, p. 437-438.

toare(...) Duh al unității și al sobornicității în libertate, Duhul Sfânt cuprinde tot mai mult mădularele Trupului lui Hristos pentru a înălța lumea cu puterea Învierii. Astfel, Biserica roagă Duhul pentru a fi și ea, asemenea Fiului, îndreptată către Tatăl: „Dumnezeule, Duhule Mângâietorule, Care odinioară ai grăit prin prooroci, iar în zilele acestea din urmă prin apostoli... Duhule, Care-i înveți pe cei mici, Duhule prin care Tatăl este cunoscut, Duhule prin care credem în Fiul... umple-ne cu înțelepciunea învățăturii Tale... îmbogățește-ne cu cunoștința tainelor Tale... să strălucească în noi lumina razelor Tale..."[2].

Taina unității

Taina Duhului Sfânt este o taină a iubirii dumnezeiești și a unității, căci Duhul Sfânt este făcător al unității, la toate nivelurile devenirii omenești. Împărtășirea Sfântului Duh este o realitate multiplă, polivalentă.

- Omul este împăcat cu Tatăl, în Hristos, prin Sfântul Duh. Acesta este sensul dintâi al Cincizecimii, instaurarea unei noi relații a omului cu Ziditorul său, a fiului risipitor cu Tatăl.

- Omul este reunificat lăuntric cu sine. Viața suprafirească restaurează în om adevărata ierarhie, adevărata relație dintre planurile trupesc, psihic, afectiv și spiritual. Prin supunerea trupului la suflet și a sufletului la duh, omul în întregul său strălucește de prezența Sfântului Duh în el.

- Împăcat cu Dumnezeu, reunificat cu sine, omul intră în comuniune, în sobornicitatea Bisericii, este incorporat în Hristos și deci în frații săi. Într-adevăr, slava, sfințenia fiecărui mădular al Trupului lui Hristos, ca și păcatul sau suferința acestuia, privește, afectează sau bucură întreaga Biserică. În lupta noastră spirituală, în urcușul nostru duhovnicesc, ca și în cădere, nu

2. Rugăciune siriană citată de M. J. Le Guillou, *Le visage du Ressuscité*, Les Ed. Ouvrières, Paris, 1968, p. 125-126.

suntem niciodată singuri. O solidaritate tainică, negrăită, dar foarte reală ne uneşte pe toţi în păcat, în rău, în moarte, dar şi în mântuire, întru Hristos, prin Biserica Sa. Asemenea proorocilor şi apostolilor, sfinţii primesc lumina lui Dumnezeu pentru a o răspândi la rândul lor, ca nişte adevărate relee ale transparenţei. „Dobândeşte un cuget liniştit, spunea Sfântul Serafim al Sarovului, şi mii de oameni îşi vor afla pacea în preajma ta"[3].

- Această redescoperire a celuilalt, a comuniunii umane, a chipului lui Hristos, ascuns în aproapele, îndeosebi în cel aflat în suferinţă, ne îndeamnă să subliniem dimensiunea misionară a Cincizecimii apostolice, ca şi a Cincizecimii permanente care se revarsă în Euharistiile noastre locale. Celula locală - parohie, comunitate - nu poate să se închidă şi să-şi ajungă sieşi fără să se ofilească, fără să devină rigidă şi lipsită de sevă. Nu ne putem mărgini la a descrie misiunea drept una din multele activităţi sau funcţii ale Bisericii. Zilele Bisericii, între cele două veniri ale lui Hristos, sunt zilele misiunii. Această misiune şi această mărturie se întemeiază şi-şi au originea în trăirea personală a vederii lui Hristos Înviat şi a întâlnirii cu El. În zilele Bisericii, Euharistia constituie chiar locul şi timpul în care, în lumina şi comuniunea Sfântului Duh, această iluminare pascală se înfăptuieşte pentru a se împărtăşi şi a risipi întunericul.

- Întreaga lucrare mântuitoare a lui Hristos este o lucrare de unitate. Biserica însăşi dăinuie, supravieţuieşte, în pofida forţelor dezbinării, risipirii, prin puterea rugăciunii lui Hristos (Ioan 17), care o ţine în fiinţă şi în unitate, tot aşa cum o păstrează în adevăr, în sfinţenie şi în slavă, adică în Duhul Tatălui. *„Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac"* (Ioan 14,16).

3. Irina Goraïnoff, *Séraphim de Sarov*, Bellefontaine/DDB, „Instructions spirituelles", p. 196.

Lumea creştină se află în întregime în căutarea unui nou limbaj, dincolo de opoziţiile şi de barierele limbajelor teologice exclusive, în preocupări comune de viaţă duhovnicească profundă, de experienţă euharistică a Învierii, de slujire reciprocă şi de împărţire a pâinii la toate nivelurile nevoilor noastre. Este o condiţie esenţială de supravieţuire a creştinismului într-o eră post-constantiniană, post-creştină, în acest nou Ev Mediu întunecat în care păşeşte omenirea îndepărtându-se tot mai mult de mesajul lui Hristos, mesaj atât de des compromis de nevrednicia creştinilor. Duhul ne cheamă astfel, şi ne constrânge, la o călătorie în adânc, la rigoare intelectuală în dialogul nostru teologic, la exigenţă morală în examenul de conştiinţă colectiv şi personal, pentru păcatul dezbinării, la exigenţa duhovnicească a sfinţeniei, ne cheamă să luăm în sfârşit în serios această moarte a lui Dumnezeu din dragoste pentru noi, pentru ca de abia atunci să putem trăi învierea lui Hristos. „Ţine-ţi mintea în iad, spunea un părinte duhovnicesc rus contemporan, şi nu deznădăjdui”[4].

4. Silouan, *Écrits spirituels* (extrase), trad. L. A. Lassus, prezentate de D. Barsotti, *SO* no. 5, Bellefontaine, 1976, p. 30 ; sau: Archim. Sophrony, *Staretz Silouane, moine du Mont Athos*, ed. Présence, 1973, p. 43.

XVII

SFÂNTUL DUH ÎN BISERICĂ[1]

Astăzi, o vastă panoramă a teologiei ortodoxe nu se poate concepe fără a se acorda Duhului Sfânt un rol central, ca Putere lucrătoare în Biserică, Cel care-i inspiră acesteia reflecția asupra propriei taine.

Aş dori să deosebesc mai multe niveluri de abordare a pnevmatologiei ortodoxe, adică a unei teologii vii a Sfântului Duh, fiecare dintre elemente fiind determinant pentru taina proprie Bisericii şi pentru mărturia sa.

Tăcerea

Limbajul trădează taina în aceeaşi măsură în care o dezvăluie. Duhul dă viață, însuflețeşte şi poartă Cuvântul, fără a fi, însă, Cuvântul. Ceea ce este dincolo de Cuvânt priveşte atât Duhul, cât şi pe Tatăl. Trăirea Sfântului Duh este negrăită (*cf.* II Cor.12, 4).

„Cât priveşte Sfântul Duh, nu este potrivit să-L trecem sub tăcere, cu toate că nu ar trebui să fie necesar să abordăm acest subiect (...) După părerea mea, nici nu ar trebui să vorbim de existența Sa: există, este un fapt, este dat, primit, posedat. Legat de Tatăl şi de Fiul în mărturisirea noastră de credință, nu ar putea fi despărțit de Aceştia atunci când mărturisim pe Tatăl şi pe Fiul"[2].

1. Conferință susținută la aşezământul de învățământ teologic ortodox St. Vladimir, New-York, în 1989.

2. Sfântul Ilarie de Pictavium, *De Trinitate* IV, 29.

Tăcerea este, însă, o noţiune ambivalentă. Poate fi semn de plenitudine, asemenea tăcerii Tatălui din care a ieşit Cuvântul[3], sau, dimpotrivă, semn de sărăcie sau chiar de prostie: *„Chiar şi nebunul, când tace, trece drept înţelept; când închide gura este asemenea unui om cuminte"* (Pilde 17, 28).

Această menţionare a tăcerii este un corectiv salutar în faţa prolixităţii teologice cu privire la Sfântul Duh. Fie ca El Însuşi să ne păzească de pnevmatologi!

Tăcerile în privinţa Duhului nu sunt neapărat simptomele unei carenţe, căci Duhul este singurul care revelează chipul lui Hristos şi dă roadele duhovniceşti în viaţa individului şi în întreaga Biserică.

Lucrarea proprie Duhului este pedagogia adâncurilor, deşteptarea la lumină în străfundul tainic al inimii. Duhul ne introduce astfel în taina lui Hristos care este întotdeauna Ultimul, Cel care vine în ultimele zile ale vieţii mele şi ale istoriei lumii. Prin Duhul, totul este recapitulat în Hristos, unificat, adunat în sine. Duhul ne altoieşte pe Hristos Cap şi Trup, potrivit marii intuiţii a Fericitului Augustin. Continuându-l pe Pr. Georges Florovsky, cel care avea să adâncească această temă în chipul cel mai rodnic este mitropolitul Ioan (Zizioulas) al Pergamului.

Dimensiunea teologică şi treimică a tăcerii, depăşire şi interiorizare a limbajului în acelaşi timp, trebuie deci regăsită şi dezvoltată.

Chipul lui Hristos

„Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus - decât în Duhul Sfânt" (I Cor. 12, 3). Duhul Îl arată pe Hristos, şi Hristos ne împărtăşeşte Duhul. Această lege a revelaţiei şi a dăruirii reci-

3. *Cf.* Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Lettres*, Aux Magnésiens VIII, 2.

proce a Fiului şi a Duhului este un principiu fundamental al iconomiei treimice a mântuirii. Nu există nici o prioritate a Unuia faţă de Celălalt, Amândoi provin „împreună", simultan din Tatăl, cum ne învaţă tradiţia patristică ortodoxă. Împreună, Fiul şi Duhul ni-L revelează pe Tatăl şi ne fac fii după har.

Unitatea din veci a Fiului şi a Duhului este negrăită, iar în zilele mântuirii, unitatea lui Hristos cu Duhul decurge din ea. Nu se poate concepe Unul fără Celălalt sau să vorbeşti măcar de Unul fără Celălalt, căci Amândoi Se află într-o mişcare circulară de iubire şi de viaţă, avându-L pe Tatăl drept izvor şi totodată ţintă.

Hristos este însă Capul şi Mirele Bisericii. Aceasta este Trupul Său, iar Duhul coboară din Cap peste Trup, *„ca mirul pe cap, care se coboară pe barbă, pe barba lui Aaron, care se coboară pe marginea veşmintelor lui"* (Ps. 132, 2).

Sfântul Duh nu numai că adapă Biserica cu darurile Sale dumnezeieşti, adică cu Darul lui Dumnezeu care este El însuşi, împărtăşit în chip nesecat de către Tatăl şi Fiul (şi de către Duhul ipostatic Însuşi), ci totodată, la rândul Său, zideşte Biserica, îi adună mădularele risipite şi le reînnoieşte într-o taină de unitate şi de viaţă mai presus de orice imagine sau comparaţie.

Duhul Sfânt este Puterea lucrătoare în Biserică. Funcţia Sa proprie este de a fi însăşi capacitatea („locul" sau „spaţiul", avea să spună Sfântul Vasile) de laudă şi de închinare. El ne îndreaptă necontenit către Domnul Iisus, pentru ca, prin El, să ne ducă la Tatăl. Duhul situează Biserica într-o invocaţie, o epicleză permanentă, al cărei moment culminant de adevăr este Euharistia.

Sfântul Duh este adevăratul administrator al tainelor Bisericii (şi al tainei care este Biserica). În El şi prin El se înfăptuiesc naşterea din nou de la botez şi unirea euharistică cu Iisus Hristos, în acel *astăzi* eshatologic al Bisericii, anticipând şi manifestând venirea Împărăţiei treimice.

Întregul cult liturgic este astfel, prin Duhul, o actualizare și o participare la lucrarea mântuitoare a Domnului. Întreaga viață sacramentală a Bisericii, începând de la catehumenatul dinaintea botezului și până la taina pascală a morții, este lucrarea Duhului care ne constituie, chiar în trupul nostru muritor, drept fii ai Împărăției.

Duhul Sfânt este astfel unicul iconograf al Bisericii, căci El este Cel care face să răsară din adâncul nostru Chipul lui Hristos, săpat dintotdeauna în inima noastră. Toate icoanele, pictate sau vii, oglindesc taina lui Hristos cel Unul, adevărată icoană a Tatălui împărtășită oamenilor în lumina Duhului Sfânt, în acel *astăzi* sacramental și duhovnicesc al Bisericii, până la sfârșitul veacurilor.

Chemarea neîncetată a Numelui lui Iisus, potrivit tradiției celei mai autentice a Ortodoxiei, este, desigur, un mod privilegiat și necesar al lucrării Duhului care ne modelează necontenit după chipul Fiului și întrupează în noi prezența Acestuia.

Vestirea Evangheliei

Kerygma apostolică izvorăște din evenimentul Cincizecimii, în prelungirea ungerii Duhului peste Mesia (Is. 61, 1), peste Hristos (Luc. 4,18-19). În limbile de foc ale Duhului, Biserica Îl vestește pe Hristos răstignit și înviat. Această vestire ține de esența însăși a Bisericii: *„Vai mie dacă nu voi binevesti!"*, exclamă Sfântul Pavel (I Cor. 9, 16). Duhul Adevărului menține Biserica în Adevăr prin timp și prin spațiu.

Păstrarea Adevărului este apanajul Poporului lui Dumnezeu. Ea se verifică în celebrarea Euharistiei, unde Adevărul este cântat, mărturisit și împărtășit în comuniunea euharistică. O comuniune cu Biserica din toate timpurile. Conștiința Bisericii cu privire la ortodoxia sa, la tradiția sa sfântă este un aspect esențial al teologiei Sfântului Duh.

Energiile dumnezeieşti şi îndumnezeitoare, sau roadele Duhului

a) Lucrarea Duhului este de a ne face încă de pe acum, *hic et nunc*, să ne împărtăşim cu bunurile Împărăţiei, deci cu viaţa însăşi a Sfintei Treimi. Aş dori să subliniez că, prin însăşi caracteristica Sa de a rămâne necunoscut, Duhul Se ascunde şi Se confundă cu darurile Sale. Toate energiile dumnezeieşti sunt nume ale Duhului cu care ne învăluie şi ne îndumnezeieşte. Astfel, Duhul este Viaţă şi Dătător de viaţă, Lumină, Sfinţenie, Pace. Făcând acestea, El ne face asemenea lui Hristos, Viaţa şi Lumina prin excelenţă şi din belşug.

b) *Bucuria*

„Roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea...”, scrie Apostolul Pavel Galatenilor (5, 22-23). Tema bucuriei, rară în manualele noastre clasice de teologie, se străvede în filigran ca unul dintre semnele cele mai autentice ale prezenţei lui Dumnezeu şi a harului Său: *„şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi”* (Ioan 16, 22; *cf.* I Petr. 4,13). Această bucurie este semnul suflării Duhului care odihneşte peste Cel sărac din Fericiri şi peste cei care, urmându-L, sunt botezaţi întru moartea Sa.

Acest simţ al bucuriei izvorăşte din străfundurile revelaţiei biblice, nu numai în trăirea duhovnicească a credinciosului (Ps. 31, 7; 44, 8; 64, 13), ci şi în cea a îngerilor înşişi (Iov 38,7), bucurie a Înţelepciunii ziditoare, care Îl bucura pe Yahve: *„veselindu-mă în fiecare zi şi desfătându-mă fără încetare în faţa Lui, dezmierdându-mă pe rotundul pământului Lui şi găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor”* (Pilde 8,31-32). Pr. Alexander Schmemann spunea într-o conferinţă susţinută la Oxford, în 1983: „Ceea ce se cere din partea noastră este o reîntoarcere

la acel izvor de energie, în sensul cel mai deplin al cuvântului, pe care Biserica îl poseda pe vremea când cucerea lumea. Ceea ce Biserica a adus lumii a fost nu un număr de idei aplicabile pur şi simplu nevoilor omeneşti, ci, înainte de toate, adevărul, dreptatea, bucuria Înpărăţiei. Bucuria Împărăţiei; mă înspăimântă adesea gândul că în voluminoasele sisteme de teologie dogmatică pe care le-am moştenit, aproape fiecare termen este explicat şi discutat, mai puţin acel unic cuvânt cu care începe şi se încheie Evanghelia creştină"[4].

Acest text este citat de canonicul A. M. Allchin, care adaugă: „Această bucurie este un semn al gratuităţii şi transcendenţei darului lui Dumnezeu, care întotdeauna trece dincolo de ceea ce putem noi întreba sau cugeta, dar ni se face, în acelaşi timp, cu adevărat cunoscut, cu noi şi în noi, surprinzându-ne mereu prin neaşteptata împlinire a ceea ce tânjeşte mai în adâncul inimii şi minţii omeneşti"[5].

c) *Frumuseţea*

Nu mai puţin decât bucuria şi blândeţea, frumuseţea apare ca un criteriu al Adevărului şi al Prezenţei lui Dumnezeu în lume. Recent, Serghei Averinţev amintea cugetarea lui Pavel Florensky: „Dintre toate dovezile filosofice ale existenţei lui Dumnezeu, cea mai convingătoare este tocmai cea pe care manualele nici măcar nu o pomenesc şi care poate fi formulată raţionând precum urmează: *Treimea* lui Rubliov există, deci Dumnezeu există"[6]. Iar Averinţev trage concluzia acestei idei logice de o simplitate luminoasă: frumuseţea nu este *doar* frumoasă, frumuseţea este un criteriu al adevărului, ba, chiar mai mult, criteriul adevărului celui mai profund, celui mai fundamental"[7].

4. „Liturgy and Eschatology", in *Sobornost*, vol. 7, no. 1, 1985, p. 13.
5. *Participation in God*, Londra, 1988, p. 4-5.
6. „Iconostasul", în *Opere complete* (în rusă), Paris, 1983, p. 225.
7. „De la beauté au divin", în *Le Courrier de l'UNESCO*, iunie 1988, p. 10.

„Această viziune a frumuseţii lumii spirituale, scrie şi Pr. Serghei Bulgakov, această contemplare duhovnicească şi estetică determină lăuntric trăsăturile evlaviei şi ale liturghiei ortodoxe. Aceasta este „cerul pe pământ", frumuseţea văzută a lumii spirituale. Această frumuseţe, ca slavă a lui Dumnezeu, umplând templul, reprezintă un element particular care însoţeşte rugăciunea şi învăţătura. Cel puţin în finalitatea sa, este o artă duhovnicească prin care se împărtăşeşte „dulceaţa bisericească"[8].

Nu mă pot împiedica să nu amintesc, în acest an al aniversării unui mileniu de la încreştinarea Rusiei, relatarea trimişilor Sfântului Vladimir, care nu au aflat nici un fel de bucurie sau frumuseţe nici la bulgarii de pe Volga, nici la germani, şi care au exprimat experienţa inefabilului trăită de ei la Sfânta Sofia din Constantinopol astfel: „Nu mai ştiam dacă ne aflăm în cer sau pe pământ. Căci pe pământ nu se află un asemenea spectacol, nici asemenea frumuseţe, pe care nici nu suntem în stare să o înfăţişăm. Dar ştim doar că acolo sălăşluieşte Dumnezeu printre oameni(...)".

Comentând, după exemplul Sfântului Grigorie de Nyssa, cunoscutul verset din Psalmul mesianic 44: *„Te-a uns pe Tine Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe părtaşii Tăi"*, Pr. Pavel Florensky scrie: „Untdelemnul a fost întotdeauna simbolul bucuriei, iar Duhul Sfânt este Mângâietorul, Dătătorul bucuriei, El este Untdelemnul cel adevărat, Untdelemnul prin excelenţă, cel care alină suferinţele inimii rănite, sfâşiate"[9]. „Frumuseţea lumii, vom conchide noi, împreună cu Pr. Bulgakov, este roada Duhului Sfânt, Duhul Frumuseţii, iar Frumuseţea este Bucurie, bucuria de a fi"[10].

8. *L'Orthodoxie*, Paris, 1980, p. 146.
9. *La colonne et le fondement de la vérité*, Paris, 1975, p. 95.
10. *Le Paraclet*, Paris, 1946, p. 193.

Această temă a frumuseţii nu este nouă în conştiinţa religioasă creştină, ci este o constantă a trăirii duhovniceşti de la originile biblice şi până în zilele noastre. Expresia sa liturgică este de nedespărţit de vederea lăuntrică, adică de arvuna Împărăţiei în viaţa sfinţilor şi a întregii Biserici. Şi, desigur, nu trebuie izolată de întreaga tradiţie ascetică a Ortodoxiei, de ceea ce ne place să numim „dimensiunea filocalică".

Acest ultim cuvânt ne readuce la taina Duhului. Acesta ne adună în Trupul eshatologic al lui Hristos, adică în Biserică, în Lăcaşul Slavei dumnezeieşti, în comuniunea euharistică cu Viaţa şi Iubirea treimice. În toate acestea, Duhul Se ascunde în spatele darurilor Sale, întrupează, adună, însufleţeşte, revelează Chipul Celui înviat, ne face asemănători Acestuia, unindu-Se cu fiinţa noastră cea mai lăuntrică şi mai personală.

d) *Chenoza Duhului*

Pr. Serghei Bulgakov şi Vladimir Lossky au vorbit unul de chenoza, celălalt de retragerea în umbră a Duhului, întrucât Acesta nu-Şi arată propriul chip şi până şi numele Său este negrăit. „In creaţie, scrie Pr. Bulgakov, lucrarea dătătoare de viaţă a Duhului rămâne limitată,căci trimiţând pe Duhul prin acel *fiat* creator, Tatăl reţine puterea şi plinătatea Duhului prin însuşi faptul că le manifestă în timp, în devenire"[11]. „Limita extremă a chenozei Duhului sunt Patimile lui Hristos, simţământul de părăsire încercat de Hristos pe cruce şi moartea de trei zile"[12].

În sfârşit, chenoza Duhului va însemna, în zilele Bisericii, că lucrarea Sa nu se face simţită decât în funcţie de disponibilitatea şi de receptivitatea făpturii(...), după răbdarea Duhului[13],

11. *Ibid.*, p. 121.
12. *Ibid.*, p. 242-244.
13. *Ibid*, p. 327 şi 333-336.

adică, aş spune la rândul meu, nu povara materiei şi opacitatea trupului, ci păcatul, ca posibilitate a făpturii de a se depărta de la Izvorul Vieţii şi al Luminii[14].

Revelarea Sfântului Duh ca persoană

Această „epifanie ipostatică" sau arătare a Duhului ca Persoană constituie apogeul etapelor succesive ale iconomiei mântuirii.

Învăţătura lui Iisus şi lucrarea Sa pământească culminează cu făgăduirea Mângâietorului, potrivit sinopticilor, şi cu revelarea tainei Sale personale, potrivit Sfântului Ioan.

Doctrina deofiinţimii Fiului, proclamată la Niceea, în 325, necesită, printr-o logică lăuntrică, corolarul pnevmatologic al Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol, din 381, privind dumnezeirea Sfântului Duh, egal în închinare şi slăvire cu Tatăl şi cu Fiul.

Aşa se întâmplă şi în calea duhovnicească a credinciosului, ne spune Pr. Pavel Florensky, sau în desfăşurarea istoriei lumii: „De abia la capătul cărării pline de spini se văd norii trandafirii ai făpturii curăţite... În general, în afara elanurilor sale cele mai puternice, existenţa personală a creştinului, ca şi viaţa zilnică a Bisericii, cu excepţia aleşilor cerului, nu cunosc decât într-un mod *redus, confuz şi obscur* Duhul Sfânt ca Persoană(...) Altfel, istoria ar lua sfârşit, ar veni plinirea vremii (...) Dar, atât timp cât istoria dăinuie, nu sunt cu putinţă decât clipe de iluminare de către Duhul"[15].

14. A se vedea, cu privire la retragerea în umbră a Duhului, Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 169, şi Olivier Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, Genève, 1983, p. 66.

15. *La colonne...*, *op. cit.*, p. 78-79.

După pilda Pr. Florensky, ar trebui să cităm trăirea duhovnicească a Sfântului Simeon Noul Teolog, sau a Sfântului Serafim al Sarovului, sau, în zilele noastre, a acestui rapsod al Duhului care a fost stareţul Siluan.

Aceste momente intense rămân izolate şi ascunse în cenuşiul istoriei, cu toate că-i luminează întregul parcurs. Confruntaţi cu evenimentele apocaliptice ale epocii noastre, părinţii duhovniceşti presimt uneori, în chip profetic, iminenţa venirii Împărăţiei: „Pe măsură ce sfârşitul istoriei se apropie, noi raze, până acum nevăzute, razele trandafirii ale Zilei celei neînserate care se iveşte vin să atingă cupolele Sfintei Biserici"[16].

Sunt captivat astăzi de fineţea şi de profunzimea gândirii Pr. Florensky, de sentimentul de blândeţe, de bucurie şi de certitudine care se degajă din viziunea sa asupra Duhului, chiar şi atunci când pare a pleca urechea la ideea unei „A Treia Împărăţii".

Dorim să subliniem, şi aceasta va fi concluzia acestor pagini, că Biserica - şi în Biserică, Euharistia - este locul prin excelenţă al Duhului. Ideea lui Nicolae Cabasila cu privire la o Cincizecime neîntreruptă a Euharistiei, sau cea a împărtăşirii Sfântului Duh din rugăciunile euharistice ale Sfântului Vasile cel Mare sau Sfântului Ioan Gură de Aur, aceste idei ne sunt familiare. Trebuie să le amintim, cu condiţia să nu izolăm trăirea Duhului de viaţa şi de legea Bisericii, nici de Crucea şi Învierea lui Hristos. Revenim astfel la prima noastră abordare a pnevmatologiei, a cărei caracteristică este refuzul de a se închide într-o logică conceptuală: „Schiţez cîteva gânduri pe care mai curând le resimt decât pot să le exprim, scria Pr. Florensky. S-ar spune că un fel de ţesătură, un corp alcătuit din cele mai fine raze stelare se ţese la temeliile lumii: este o anumită aşteptare,o nevoie; sufletul aspiră la *ceva*, în dorinţa sa de a se elibera şi de a fi cu Hristos. Şi ceva se va petrece:

16. *Ibid.*, p. 87.

„ceea ce a fost încă nu s-a arătat". Dar cu cât simţământul a ceea ce se pregăteşte devine mai acut în noi, cu cât legătura cu Biserica-Mamă devine mai strânsă, cu atât este mai uşor, din dragoste pentru ea, să îndurăm noroiul cu care o acoperă alţii. *Ceea ce va fi,* va fi în ea şi prin ea, şi nu altfel. Cu o bucurie blândă, aştept ceea ce va fi: acel *Nunc dimittis* răsună zile întregi în inima mea împăcată. Când *aceasta* va veni, când se va deschide Marele Paşte al lumii, toate disputele omeneşti vor înceta. Nu ştiu dacă va fi curând sau dacă va trebui să aşteptăm încă milioane de ani, dar inima mea este liniştită pentru că *nădejdea* mă apropie de *aceasta* până la a o atinge"[17].

17. *Ibid.*, p. 88-89.

XVIII

CONTINUITATEA BISERICII ŞI ORTODOXIA

INTRODUCERE. DE LA ECUMENISM LA SOBORNICITATE

Una dintre tendinţele constante ale ortodocşilor, încă de la a treia Conferinţă a Comisiei Credinţă şi Constituţie (Lund, 1952), a fost cea de a promova studierea tradiţiei comune a Părinţilor Bisericii primare. Declaraţia delegaţilor ortodocşi la New-Delhi (1961), alăturată procesului verbal al discuţiilor din Secţia pentru Unitate, defineşte, în opoziţie cu tendinţa denominaţionalistă a unui „ecumenism în spaţiu", o altă atitudine, pe care o numeşte „ecumenism în timp":

«...din punct de vedere ortodox, efortul ecumenic obişnuit poate fi caracterizat drept „ecumenism în spaţiu", tinzând să pună de acord diferitele denominaţiuni, aşa cum există ele astăzi. Din acelaşi punct de vedere ortodox, acest efort este cu totul nepotrivit şi insuficient. Terenul comun, sau, mai bine zis, fundalul comun tuturor denominaţiunilor existente poate şi trebuie să fie aflat în trecut, în istoria lor comună, în tradiţia străveche şi apostolică din care provin toate. Acest tip de efort ecumenic poate fi desemnat în mod adecvat cu numele de „ecumenism în timp"... Această lucrare nu presupune câtuşi de puţin o restaurare statică a vechilor forme, ci, mai curând, regăsirea, în chip dinamic, a unui *ethos* permanent, care, numai el, poate determina adevăratul „acord al tuturor veacurilor"...

Este adevărat, această declaraţie nu introducea nici un raport nou în dialogul Ortodoxiei cu Reforma. Comisiile teo-

logice Credinţă şi Constituţie arătaseră, de altfel, pe larg, începând din 1952, preocuparea crescândă a CEB de a accentua această dimensiune istorică şi patristică a lucrările respective. Această evocare a unei poziţii comune şi bine cunoscute putea totuşi să constituie la New Delhi un element util de echilibru în dialogul ecumenic.

Se cuvine să subliniem, în legătură cu aceasta, meritul câtorva teologi ortodocşi, în special al Pr. Georges Florovsky, care n-au contenit să susţină că reînnoirea teologiei ortodoxe şi contribuţia sa la mişcarea ecumenică nu puteau fi despărţite de o „revenire creatoare" la Sfinţii Părinţi şi la moştenirea lor spirituală, de o „sinteză neopatristică"[1].

Conferinţa de la Montréal vine să confirme această nouă orientare, îndeosebi în reabilitarea conceptelor de tradiţie şi de sobornicitate, înţelese în sensul lor plenar şi dinamic. Sobornicitatea Bisericii apare din ce în ce mai mult în conştiinţa ecumenică nu numai ca o noţiune tradiţională a Bisericilor istorice, ci şi ca ţelul comun către care înaintează împreună toate Bisericile, ţinta mişcării ecumenice însăşi.

„Sobornicitatea, spunea L. Vischer în introducerea sa la discuţiile de la Montréal privind „sensul catolicităţii", sobornicitatea este un concept dinamic... Bisericile despărţite merg împreună către aceeaşi ţintă şi, din acest punct de vedere, s-ar putea spune că mişcarea ecumenică este o mişcare care contribuie la creşterea unei adevărate sobornicităţi"[2].

1. G. Florovsky, „The ethos of the Orthodox Church", în *Orthodoxy: a Faith and Order Dialogue,* F&O Paper, no. 30, Geneva, 1960, p. 4. „We return indeed to the Fathers, scria şi Prof. A. Schmemann, and not only to their texts, when we recover and make ours the experience of the Church, not as mere 'institution, doctrine or system', to quote A.S.Khomiakov, but the all-embracing, all-assuming and all-transforming *life,* the passage into the reality of redemption and transfiguration" („Theology and Eucharist", in *St. Vladimir's Seminary Quarterly, 5* (1961), nr. 4, p. 21).

2. Încă din 1939, Pr. Congar sublinia acest raport intern între „ecumenic" şi „sobornicitate" într-o cronică în care expunea principalele idei ale lucrării sale

Se poate pune, totuşi, întrebarea dacă această reabilitare a noţiunii tradiţionale de sobornicitate ţine seama îndeajuns de sensul profund al permanenţei şi continuităţii acesteia, cât şi de cel al universalităţii sale spaţiale. Sobornicitatea Bisericii priveşte timpul Bisericii (prezent şi viitor) tot atât de mult cât şi spaţiul acesteia, amintind de dubla fidelitate ireversibilă, a lui Dumnezeu faţă de Biserica Sa şi a Bisericii faţă de Domnul său, şi, prin urmare, temeiul divin permanent al Bisericii de-a lungul timpurilor[3].

A

ECLEZIOLOGIE TREIMICĂ ŞI EUHARISTICĂ

Acest aspect al permanenţei şi continuităţii sobornicităţii Bisericii, realitatea Tradiţiei vii nu pot fi asumate decît pornind de la o elaborare teologică atât treimică, cât şi euharistică pe care o vom aminti în câteva cuvinte şi care pare a întruni astăzi un larg consens.

Chrétiens désunis: „...De-a lungul celor opt capitole ale acestei cărţi, scria el, ideea mea, în fond foarte simplă, juca rolul unui ax pe care se sprijină tot restul. Această idee era cea a sobornicităţii, şi nu este de mirare dacă ne gândim că sobornicitatea cuprinde în sine tocmai raportul exact care există între multiplu şi unitate. Or, problema liturgică a reunirii sau, dacă vreţi, a ecumenismului, se reduce la definirea acestui raport. Pentru a rezuma într-un cuvânt teza acestei cărţi, s-ar putea spune că aceasta constă în a traduce în termeni de „sobornicitate" problemele reunirii, ridicate de fraţii noştri despărţiţi, în termeni de „ecumenism". (În *Vie intellectuelle,* 10 ian. 1939, p. 9-32, reprodus în *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* Paris, 1963, p. 516).

3. Ar putea fi util de amintit în legătură cu aceasta că noţiunile biblice de „credincioşie" şi de „adevăr", atât de adesea disociate în „subiectiv" şi „obiectiv" în gândirea greco-latină, se exprimă prin tema ebraică unică a „credinţei" *(emunah-emeth),* legată de o prezenţă personală şi vie a lui Dumnezeu, a *„Celui ce este Amin, martorul cel credincios şi adevărat"* (Apoc. 3. 14).

Ecleziologie trinitară

Punctul de plecare (şi de sosire) al oricărei ecleziologii sănătoase este, după părerea noastră, dogma treimică. Aceasta determină structurile şi dinamismul profund al Bisericii şi al misiunii sale. În acest sens, lărgirea bazei confesionale a CEB la New-Delhi are implicaţii profunde pentru întreaga dezvoltare ecleziologică a CEB[4]. „Există deja temeiuri solide biblice şi teologice, spunea încă din 1959 un raport provizoriu al Comisiei Credinţă şi Constituţie despre „Treimea dumnezeiască şi Unitatea Bisericii", pentru a scoate în evidenţă faptul că Dumnezeul Cel unul, Tată, Fiu şi Duh Sfânt, trebuie să fie considerat drept temeiul Bisericii" (p. 7).

Viaţa Bisericii este o împărtăşire a vieţii treimice, o integrare în Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. Rugăciunea arhierească a lui Iisus ne dezvăluie tainica relaţie intimă de unitate dintre Persoanele treimice şi ucenicii lui Hristos: *„După cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una"* (Ioan 17, 21)[5].

Înlăuntrul acestei intimităţi de cunoaştere şi de iubire dumnezeiească se revelează şi ordinea negrăită, sau τάξις, între Persoanele dumnezeieşti, ordine monarhică decurgând din Tatăl prin supunerea desăvârşită de iubire filială, în spontaneitatea Sfântului Duh. În ierarhia comunitară şi inter-eclezială se poate regăsi o reflectare sau o aplicare a acestei ierarhii de iubire şi de slujire, nu de putere şi nici

4. În cursul Conferinţei de la Montréal, s-a remarcat că una dintre realizările cele mai remarcabile ale acestei reuniuni era aceea că toate rapoartele erau trinitare în spiritul lor, acoperind astfel plenitudinea lucrării lui Dumnezeu pentru om.

5. Dr. N. Nissiotis demonstrează că „unitatea pe care o căutăm între noi *hic et nunc* decurge din unirea negrăită care există în viaţa Treimii şi se săvârşeşte în oameni prin Duhul Sfânt" (N. Nissiotis, „La nature de la question de l'unité dans le mouvement oecuménique", în *Hommage à Edmund Schlink, Verbum Caro,* nr. 66 (1963), p. 114.

de constrângere. Structurile înseşi ale Bisericii reflectă aceeaşi τάξις inefabilă a ierarhiei treimice.

Prof. A.Schmemann vede în această întemeiere treimică condiţia naturii sinodale a Bisericii: «Biserica este într-adevăr un sinod în înţelesul cel mai adânc al cuvântului, pentru că ea este în primul rând revelaţia Sfintei Treimi, a lui Dumnezeu şi a vieţii dumnezeieşti, ca fiind în mod esenţial un sinod desăvârşit. Temeiurile trinitare ale Bisericii au fost din păcate neglijate în înnoirea eclezioIogiei moderne, stăpânită adânc de ideea de organism şi unitate organică, pe de o parte, iar pe de alta, de aceea a „instituţionalismului". Dar ideea de organism, izolată de contextul treimic (adică unitatea înţeleasă ca unitate a persoanelor), poate conduce la un concept riscant despre Biserică, impersonal şi aproape biologic. Biserica este treimică în formă şi conţinut, deopotrivă»[6].

Natura euharistică a Bisericii

În Euharistie, taină a noului Legământ între Sfânta Treime şi neamul omenesc, se realizează şi se manifestă Biserica, cea mai mare taină a Împărăţiei lui Dumnezeu în *„zilele din urmă"*, este prezent Hristos întrupat, înviat şi înălţat de-a dreapta Tatălui şi Care iarăşi va să vie cu slavă să judece viii şi morţii, în Euharistie Se pogoară Duhul Cincizecimii pentru a rămâne pentru totdeauna printre noi.

Taina euharistică constituie punctul culminant al întregii vieţi a Bisericii. Aceasta este mereu în atitudine de *beraka*, adică deopotrivă de binecuvântare a lui Dumnezeu, de anamneză şi de mulţumire pentru marile binefaceri - *magnalia* - ale lui Hristos faţă de poporul Său; în fine, de epicleză, de ru-

6. „Towards a Theology of Councils", în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 6 (1962), nr. 4, p. 173.

găciune şi de aşteptare cu bucurie a pogorârii Duhului Sfânt în vederea sfinţirii comunităţii ecleziale şi a transformării sale întru mărturisirea Evangheliei lui Hristos în lume.

a) Euharistia este o anamneză. Mai mult decât o amintire, ea este o re-prezentare, o „prezenţă reală" a lui Hristos în „răstimpurile" (καιροὶ) 1) lucrării Sale pământeşti, Întrupare, Patimi şi Înviere, 2) înălţării Sale la ceruri şi şederii de-a dreapta Tatălui, 3) venirii Sale din nou, în slavă.

Acesta este aspectul hristologic al Euharistiei şi, prin aceasta, singurul obiect, constant, al memoriei sfinte a Bisericii, obiectul propovăduirii sale evanghelice, conţinutul vieţii sale profunde şi al tradiţiei sale, într-un cuvânt, Persoana vrednică de cinstire a lui Iisus, Mesia, prezent în Trupul Său eclezial, care creşte până ajunge la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos (Efes. 4, 13).

b) Această anamneză sau memorie sfântă a Bisericii, care culminează cu cultul euharistic, se realizează în insuflarea şi ungerea Duhului Sfânt, Mângâietorul, Duhul prezenţei lui Hristos, Duhul înfierii. Acesta este înţelesul adânc al epiclezei care, mai mult decât un „moment" sau un „act" anumit din slujba euharistică, ce s-ar substitui „momentului transsubstanţierii" în Biserica Catolică, - marcat de cuvintele de instituire -, determină mai curând o atitudine globală a adunării euharistice, şi deci a Bisericii, atitudine de dependenţă şi, împreună cu Iisus Marele Arhiereu, de implorare a Tatălui ceresc pentru darurile de viaţă făcătoare ale Sfântului Duh[7].

Duhul Sfânt este Duhul prezenţei lui Hristos, al comuniunii cu El şi al raportului filial cu Tatăl; El este Duhul identificării noastre cu Hristos, Duhul prezenţei lui Hristos în fiecare Euharistie, în fiecare Biserică locală, în fiecare epocă, Duhul continuităţii Bisericii, într-un cuvânt, Duhul „Tradiţiei" sfinte şi neîntrerupte în istorie.

7. Cu privire la toată această problemă a lucrării Sfântului Duh în liturghie, a se vedea articolul nostru „Sfântul Duh în liturghie", în *Studia Liturgica* 1 (1962), p. 41-60.

Acest temei atât treimic, cât şi euharistic al eclezioloqiei asigură echilibrul, reciprocitatea Hristos-Sfântul Duh în Biserică, văzută ca instituţie şi ca eveniment, armonizează continuitatea apostolică a tradiţiei în istorie cu dependenţa imediată şi mereu reînnoită de Sfântul Duh. Este astfel posibil să se ia în considerare aspectul de instituţie istoric întrupată, obiectivă, temporală, fără a diminua însă dimensiunea profetică de dependenţă, de supunere imediată Sfântului Duh, şi, de asemenea, dimensiunea de penitenţă în Biserică, privită drept *communio peccatorum,* implorând prin cuvintele din Tatăl nostru : *„Şi ne iartă nouă greşalele noastre..."*[8].

B

CREDINCIOŞIE ŞI DESCHIDERE

Unitatea dumnezeiască nu este doar „unul dintre atributele" lui Dumnezeu, ci însăşi viaţa Sa profundă şi rodul iubirii dintre Persoanele dumnezeieşti. Unitatea nu este nici amestec depersonalizant, nici suprapunere de monade, nici însumarea părţilor într-un tot. În Dumnezeu, dragostea este cea care asigură unitatea deplină, păstrând distincţia dintre Persoane şi absolutul Lor.

La rândul său, unitatea Bisericii decurge din unitatea lui Dumnezeu şi din unitatea cu Dumnezeu. „Unitatea creştină, scrie Prof. Jean Meyendorff, este nu numai o unitate între oameni, ea este înainte de toate o unitate divino-umană, o unitate a oamenilor în Dumnezeu, în comuniunea Prezenţei Sale, în împărtăşirea comună a darurilor Sale dătătoare de viaţă"[9].

8. *Cf.* H. Küng, *Concile et retour à l'Unité,* Paris, 1962, în special capitolul „Eglise de pécheurs", p. 21-31.

9. J. Meyendorff, „The Orthodox Concept of the Church", în *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* 6 (1962), nr. 2, p. 68.

„Unitatea nu este un *atribut* al Bisericii, ea este însăşi viaţa sa, scrie şi N. Nissiotis în comunicarea sa la întrunirea plenară de la New Delhi; ...noi nu înaintăm numai pe calea unităţii, ci însăşi existenţa noastră decurge din unirea de nedespărţit a celor trei Persoane treimice, unire care ne-a fost dată ca un eveniment istoric în ziua Cincizecimii... Această unitate nu este un simplu dar făcut Bisericii. În esenţă, este izvorâtă din viaţa însăşi a Dumnezeirii"[10].

Esenţială în Biserică este, deci, viaţa sa profundă, viaţa treimică ce se revarsă în ea, lumina dumnezeiască ce străluceşte în creştini, prin Euharistie. În aceşti termeni de plenitudine, de trăire duhovnicească şi sacramentală ar trebui înainte de toate descrisă (şi nu atât definită) continuitatea Bisericii, tradiţia sa vie, lanţul de aur al aleşilor Sfântului Duh de-a lungul timpului, belşugul roadelor sfinţeniei Sfântului Duh în comunităţile creştine.

Asupra acestui punct, un ortodox nu are nevoie să se retragă într-o atitudine defensivă, cu atât mai puţin în exclusivism, dar nici într-una de condamnare a tradiţiilor exterioare Ortodoxiei. Mai curând decât să dăm verdicte şi să excludem, nu ar fi oare preferabil să descriem, să mărturisim viaţa însăşi a Bisericii, să dezvăluim ceea ce este ortodox, adică adevărat, adică sobornicesc, deci universal şi permanent, să deosebim ceea ce este pozitiv şi autentic în orice demers eclezìologic, chiar şi dinafara comuniunii ortodoxe? A voi unirea înseamnă a voi cu adevărat să fii „ortodox" şi „sobornicesc"[11].

În acest sens, înţeleg foarte bine ironia unei observaţii ca cea a Prof. E. Hardy, episcopalian de la Berkeley Divinity School: „Biserica Ortodoxă pare uneori, dacă îmi este îngăduit să o spun aici într-un mod curtenitor, să fie mai în largul ei,

10. N. Nissiotis, „Témoignage et service de l'Église une par l'Orthodoxie", în *Contacts* 38-39 (1962), p. 196.

11. «O atitudine dinamică a Ortodoxiei ne împiedică să situăm „extra ecclesiam" un fapt eclezìologic", N. Nissiotis, „Témoignage...», *loc. cit.*, p. 201.

spiritual vorbind, în Sion, mulţumindu-se să aştepte până când plenitudinea ei ni se va vădi de la sine, nouă, celorlalţi"[12].

O atitudine deschisă, primitoare şi inclusivă a Ortodoxiei într-un dialog ecumenic autentic nu poate totuşi, fără a cădea în pericolul relativismului teologic, să ne facă să uităm că atitudinea ortodoxă, de-a lungul întregii istorii a mişcării ecumenice, a fost aceea de a aminti necontenit poziţia Ortodoxiei, adevărul său, misiunea sa de păstrătoare a tezaurului tradiţiei universale a cărei depozitară se ştie a fi. Ar fi suficient să amintim astfel, pe de o parte, Toronto (1950) şi, pe de altă parte, declaraţiile delegaţiilor ortodoxe la Evanston (1954) şi New-Delhi (1961).

Ceea ce este important de reţinut din toate aceste declaraţii este, fără îndoială, mărturisirea de credinţă în Biserica Ortodoxă, „păstrătoare a credinţei sfinţilor... în vase de lut" (Evanston). Certitudinea că toţi suntem chemaţi la credinţa părinţilor noştri, la o redescoperire creatoare şi critică a tradiţiei noastre, a Tradiţiei, dincolo de tradiţiile omeneşti şi vremelnice care o întunecă. Acesta este examenul de conştiinţă care ne revine tuturor în aceeaşi măsură, într-un spirit de fidelitate faţă de Revelaţia lui Hristos, care este singura în măsură să judece trecutul şi prezentul, Răsăritul şi Apusul şi care este judecătorul ultim al dreptei noastre credinţe.

C

ELEMENTE ESENŢIALE ALE CONTINUITĂŢII BISERICII

Am văzut că plenitudinea vieţii treimice se transmite în Biserică prin Euharistie şi că, de-a lungul veacurilor, acelaşi Hristos este prezent în Duhul Sfânt. Care sunt elementele de păstrare a acestei continuităţi a Euharistiei în inima însăşi a Bisericii,

12. E. Hardy, „The Bounds and Pillars of the Church", în *Orthodoxy...*, *op. cit.*, p. 24.

de chezăşie a autorităţii şi a autenticităţii sale permanente în timp şi în spaţiu? Am dori în mod deosebit să scoatem în evidenţă noţiunea de tradiţie, în planul slujirii ierarhice, al învăţăturii, al vieţii liturgice şi spirituale, în sfârşit, al mărturiei ecumenice şi misionare.

Uniţi în Tradiţie...

Este demn de remarcat că, tocmai în momentul în care, în Biserica Romano-Catolică, unul din rezultatele reînnoirii teologiei biblice a fost de a permite Conciliului Vatican II o mai bună formulare a spinoasei chestiuni a „izvoarelor Revelaţiei", punând mai bine în valoare rolul unic al Scripturii în Biserică[13], tocmai în acel moment, Adunarea Comisiei Credinţă şi Constituţie redescoperea la Montréal importanţa Tradiţiei[14]. Însuşi principiul distincţiei dintre Tradiţie şi tradiţii, admis şi procla-

13. Reînnoirea biblică contemporană nu s-a mărginit la o redescoperire a lecturii biblice şi la o mai bună cunoaştere a Cărţilor sfinte, ci s-a îndreptat mai ales către o revalorizare a Cuvântului lui Dumnezeu, ca normativ în viaţa creştinului şi în cea a întregii Biserici. Cuvântul lui Dumnezeu în Scriptură este tot mai mult înţeles ca unul dintre elementele esenţiale ale continuităţii lui Dumnezeu în istorie, al perenităţii Prezenţei lui Dumnezeu care luminează, judecă şi înnoieşte orice om şi orice biserică. A se vedea studiul lui G. Tavard, *Écriture ou Église. La crise de la Réforme*, Paris 1963. A se vedea de asemenea, din punctul de vedere reformat, J. Bosc, „Les Églises réformées et l'infaillibilité" în *L'infaillibilité de l'Église*, Chevetogne 1962.

14. A se vedea raportul secţiei II despre Tradiţie. Documentele de presă ale Conferinţei de la Montréal au menţionat cuvintele prof. Molland, preşedintele Secţiei care prezenta Adunării prima redactare a raportului: „Am luat două hotărâri importante pentru cei de tradiţie protestantă. Ordinea termenilor *Scriptură şi Tradiţie* a fost răsturnată, iar acum vorbim despre *Tradiţie şi Scriptură*. Pornind de la acest principiu, afirmaţia protestantă clasică, referitoare la *Sola Scriptura*, trebuie schimbată, pentru a afirma „că noi existăm ca şi creştini doar prin Tradiţie". Aceasta include „propovăduirea Cuvântului, cultul, învăţătura creştină şi teologia, misiunile şi mărturia pentru Hristos în viaţa membrilor Bisericii". Să precizăm încă de acum că expresia *doar prin Tradiţie* nu a fost adoptată de Adunarea plenară de teama neînţelegerilor sau a dezechilibrului în dauna Scripturii.

mat la Montréal, nu este oare o confirmare, sub ameninţarea unui spiritualism dezincarnat, că Tradiţia se situează într-o ţesătură neîntreruptă de-a lungul epocilor succesive ale înaintării Bisericii în istorie?

Faptul Tradiţiei fiind admis, convergenţa se subţiază deîndată ce se pune problema criteriului sau a evaluării acestei Tradiţii sfinte, a interpretării sale în Biserică.

Acesta este punctul în care teologia reformată subliniază, împreună cu Oscar Cullmann[15], distincţia dintre Tradiţia apostolică şi tradiţia bisericească, atribuind doar celei dintâi indefectibilitatea inspiraţiei dumnezeieşti. Dar apostolicitatea Bisericii, afirmată de către simbolurile Bisericii primare şi acceptată de marii reformatori şi de către teologia protestantă contemporană, nu înseamnă oare că temeiul celor Doisprezece este de nezdruncinat nu numai ca fapt istoric, ci şi prin prezenţa lor permanentă în structurile Bisericii din toate timpurile? *Demonstratio apostolica* şi *Adversus haereses* ale Sfântului Irineu din Lyon ne arată limpede care putea fi, în secolul al II-lea, apărarea Bisericii împotriva sectarilor şi gnosticilor care se prevalau de o tradiţie secretă sau de o interpretare valabilă a Revelaţiei: să demonstreze continuitatea misiunii apostolice şi perenitatea sa în episcopat, în doctrină, în viaţa euharistică.

Dacă ministeriul şi învăţătura apostolilor sunt absolut unice, Tradiţia lor se perpetuează în Biserică, în Tradiţia bisericească, nu în mod automat, ci în măsura în care aceasta se referă la criteriul apostolic, adică la Duhul Tradiţiei apostolilor.

Succesiunea apostolică

Succesiunea apostolică constituie pentru ortodocşi unul dintre aspectele continuităţii Bisericii, dar ea a fost prea adesea

15. O. Cullmann, „Écriture et Tradition", în *Dieu Vivant* 23, p. 47 ss, şi *La Tradition*, Neuchâtel şi Paris, 1953.

izolată de contextul general al vieții Bisericii şi înțeleasă într-un plan exclusiv instituțional şi juridic, garantând cu certitudine „validitatea" treptelor ierarhice, independent de credința individului şi de cea a Bisericii (doctrină), ca şi de întreaga viață a Bisericii în colegialitate.

Desigur, episcopul este organul transmiterii mesajului şi puterii apostolice, dar *charisma veritatis certum*[16] care îi este transmisă prin punerea mâinilor nu se manifestă decît *în* Biserica locală, şi nu *mai presus* de aceasta. Episcopul nu este singur şi nu poate fi despărțit de comunitatea sa, el acționează, învață, administrează în numele acesteia[17].

Transmiterea harismei episcopatului nu se face de la unul la altul, ci a necesitat întotdeauna prezența a doi sau trei episcopi săvârşitori ai tainei, care să alcătuiască nucleul unui sinod local. Consensul Bisericilor vecine confirmă alegerea episcopului, el fiind legătura comunității locale cu Bisericile din jur. De aici, schimbul de scrisori de comuniune între Biserici şi episcopul recent hirotonit.

Ierarhie şi „laicat"

Pornind de la dimensiunea euharistică a Bsericii, se poate defini rolul şi locul ministeriului şi al laicatului în viața comunității. Euharistia nu este numai una dintre multiplele funcții ale ierarhiei. Nu clerul este cel care „distribuie" Euharistia, printre alte obligații pastorale, liturgice şi administrative. Dimpotrivă, Euharistia este cea care, ca fapt primordial şi constitutiv al Bise-

16. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adv. haer.* IV, 26, 2, cf. SC 100, p. 718.

17. Se poate spune că apostolii, spre deosebire de episcopi, erau mai presus de comunitățile locale, întrucât primeau în chip unic şi direct autoritatea lor numai de la Iisus pentru a întemeia Biserici. Ministeriul local (episcopi şi presbiteri), deşi decurgea din sfințirea de către Sfântul Duh prin punerea mâinilor (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6), era cu toate acestea inerent şi nedespărțit de comunitate; A. G. Hebert, *Apostle and Bishop*, Londra, 1963.

ricii, determină ministeriul preoţesc[18]. Altarul sau „masa" este locul şi legătura de adunare a comunităţii pentru a lua parte la cina euharistică. Ministeriul ierarhic este deci nedespărţit de realitatea preoţiei împărăteşti a Bisericii, şi doar pornind de la această dimensiune euharistică va putea Biserica revaloriza rolul laicatului, făcându-l să-şi regăsească, alături de simţul ascultării şi al fidelităţii, şi pe cel al răspunderii la toate nivelurile slujirii Bisericii - *leitourgeia* -, al rugăciunii sale, al păstrării adevăratei credinţe, al administraţiei, al „grijii pentru cei săraci", în sfârşit, al sfinţeniei. Autoritatea episcopului, apostolică prin origine, este, cu toate acestea, o funcţie a „corespondenţei" sale cu întreaga comunitate, a responsabilităţii şi angajamentului acesteia, şi nu numai a supunerii sale pasive.

Prof. N. Afanasiev descrie, pe bună dreptate, creştinismul primar în ansamblu drept o „mişcare laică"[19]. Departe de a fi sinonimă cu „profan" - ţinând adică de „veacul acesta"- ori în opoziţie cu treapta celor „afierosiţi Domnului", laicitatea creştinismului apostolic acoperă ansamblul *laos*-ului - poporul lui Dumnezeu -, credincioşi şi preoţi, toţi afierosiţi, sfinţiţi şi renăscuţi în viaţa sacramentală a comunităţii. Numai pornind de la această realitate biblică fundamentală a preoţiei universale a poporului lui Dumnezeu, de la această sfinţire ontologică a creştinului începând de la botez, numai aşa se poate înţelege sensul nu ontologic, ci funcţional al sfinţirii preoţeşti şi ierarhice, în vederea edificării, în timpul istoric al Bisericii, a deplinătăţii Trupului lui Hristos.

„Desigur, scria Olivier Clément, Ortodoxia, contrar unei păreri prea răspândite, nu amestecă câtuşi de puţin preoţia celor hirotoniţi cu preoţia împărătească a tuturor credincioşilor. Prima îi priveşte pe cei pe care Dumnezeu îi pune deoparte *între creş-*

18. *Cf.* studiul nostru „Le Saint Esprit dans la Liturgie", în *Studia liturgica*, 1 (1962), p. 51.

19. N. Afanasiev, *Le service des laïcs dans l'Église*, Paris, 1955, p. 9-10 (în lb. rusă).

tini, pentru a zidi Biserica – Trup al lui Hristos şi a paşte oile lui Hristos. Cea de-a doua îi priveşte pe cei pe care Dumnezeu îi pune deoparte *între oameni,* pentru a lucra la mântuirea omenirii şi la transformarea universului"[20].

Într-o contribuţie, în cadrul lucrărilor Comitetului Central, de la Rhodos, din 1959, privind „semnele *(nota)* Bisericii", pastorul Ch. Westphal vorbea despre ministeriul „nu al preoţilor (căci noul Israel nu mai are preoţi), ci al slujitorilor (care chiar „slujesc" la propriu)... Credem şi noi, ca şi Barth, continua pastorul Westphal, că alături de Domnul nu există funcţii ecleziastice *(officium),* ci doar o slujire *(diakonia, ministerium),* exercitată de congregaţie în totalitatea sa, asumând diverse forme şi fiind coordonată de exigenţele slujirii lui Dumnezeu, de condiţiile şi efectele acesteia"[21].

Că Bisericile „episcopaliene" au nevoie să regăsească acest înţeles al „slujirii ministeriului ierarhic, sau cel puţin să-l reafirme cu tărie, acesta este un lucru greu de contestat. Această „slujire" nu contrazice însă ierarhia, ci este manifestarea necesară a acesteia. Principiul ierarhic ţine de esenţa însăşi a Bisericii, ca manifestare a „ierarhiei treimice". „Treimea, scrie Pr. Schmemann, este sinodul desăvârşit, *pentru că* Ea este Ierarhia desăvârşită. Iar Biserica, de vreme ce este darul şi manifestarea vieţii celei adevărate, care este treimică şi sinodală, este şi ea ierarhică tocmai *pentru că* este sinodală, ierarhia fiind calitatea esenţială a sinodalităţii... Principiul ierarhiei implică ideea de *ascultare,* nu de subordonare, pentru că ascultarea se bazează pe o relaţie personală, în timp ce subordonarea este, prin esenţa sa însăşi, o relaţie impersonală. Fiul este pe deplin *ascultător* faţă de Tatăl, dar nu Îi este *subordonat...* Ierarhie nu înseamnă deci o relaţie de „putere" şi „supunere", ci o desă-

20. O. Clément, „Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique", în *Contacts,* 42 (1963), p. 91.

21. C. Westphal, „The Marks of the Church", în *Orthodoxy, op. cit.* p. 33.

vârşită ascultare a tuturor faţă de toţi în Hristos, ascultarea fiind recunoaşterea şi adeverirea darului şi harismelor personale ale fiecăruia de către toţi"[22].

Această armonie sau „sinergie" a ministeriului şi a comunităţii se împlineşte deplin în taina euharistică; potrivit tradiţiei ortodoxe, aceasta se realizează prin epicleză; or, epicleza nu-şi dobândeşte întreaga valoare eclezială decât prin adeziunea tuturor credincioşilor, atestată de Amin-ul liturgic, care încheie şi confirmă rugăciunea euharistică.

D

ADEVĂR ŞI INFAILIBILITATE

Chiar în miezul dezbaterii dintre marile curente ecleziologice, ale Romei, Reformei şi Ortodoxiei, dialogul se precizează în jurul problemei criteriului autorităţii şi autenticităţii Bisericii în devenirea sa istorică. Există oare în Biserică o altă infailibilitate decât cea care aparţine *prin fire* Capului Bisericii, Iisus Hristos, şi dumnezeiescului Său Duh? Este oare cu putinţă şi este necesar totodată nu doar să se „arate", să se descrie Biserica în fiinţa sa imuabilă, ci să se şi „demonstreze", să se definească în mod infailibil învăţătura sa, şi oare la ce nivel s-ar situa această autoritate infailibilă?

În acest punct, ecleziologia euharistică este din nou cea care ne îngăduie să distingem direcţia în care se poate încerca un răspuns. Am văzut că în centrul însuşi al continuităţii Bisericii se află taina Prezenţei euharistice a Sfintei Treimi şi că Biserica nu poate dăinui în adevărul şi în infailibilitatea sa decât prin referire la această Prezenţă trasfigurantă. Răspunsul la întrebare îl aflăm chiar la nivelul tainei euharistice, în acest echilibru mereu reînnoit între *certitudinea* prezenţei lui Hristos prin instituţia ierarhică şi *implorarea* (epicleza) Du-

22. A. Schmemann, *Towards a Theology of Councils*, p. 174-175.

hului Sfânt prin adunarea prezidată de către săvârşitorul cultului. Certitudinea *(ex opere operato)* şi implorarea *(ex opere operantis)* sunt nedespărţite şi exclud o prefacere sacramentală „automată", prin cuvintele de instituire rostite de preot, fără cooperarea activă a credincioşilor.

Aceeaşi lege guvernează şi *charisma veritatis certum* deţinută de episcop, dar pe care nu o posedă în sine, în afara unei neîncetate legături cu comunitatea, cu Biserica. În acest sens, se poate spune că Biserica, Trup al lui Hristos, popor împărătesc al lui Dumnezeu şi Templu al Duhului Sfânt, este marea Taină, Criteriul Adevărului, Locul şi Subiectul infailibilităţii. Aceasta se manifestă prin intermediul instituţiilor, fără o certitudine pur juridică, dar cu certitudinea lăuntrică a „fidelităţii continue a lui Hristos faţă de Biserica Sa, fidelitate miraculoasă, pe care nici o instituţie precis constituită din punct de vedere juridic nu o exprimă în mod exhaustiv"[23].

Se poate pune întrebarea dacă noţiunea însăşi de „infailibilitate", noţiune negativă, care afirmă imposibilitatea doctrinară a magisteriului de a greşi, nu este o reducere la planul juridic şi o sărăcire a tainei prezenţei Duhului adevărului în poporul eclezial în jurul ierarhiei. Însăşi aplicarea principiului infailibilităţii nu duce oare în mod inevitabil la un reflex de radicalizare a instituţiilor, mai curând decât la un sens al dependenţei profunde şi mereu reînnoite faţă de Adevărul viu care ne luminează şi ne judecă?

În conştiinţa ortodoxă, Sinoadele ecumenice au fost instrumente privilegiate ale învăţării Adevărului de către Biserică; prin fidelitatea noastră faţă de Sinoade, noi credem că acestea au exprimat şi au dezvăluit în chip profetic consensul întregii Biserici, au manifestat credinţa Bisericii şi au fost organe privilegiate ale inspiraţiei Sfântului Duh. Cu toate acestea, este

23. J. Meyendorff, *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 34-35.

evident că recunoaşterea sinoadelor care s-au vrut ecumenice nu s-a făcut niciodată în mod automat, ci prin necesara receptare a lor de către Biserică, adică, în ultimă instanţă, printr-o mărturie *post-factum* a Duhului Sfânt, unele adunări sinodale neobţinând această „mărturie". Un sinod nu este infailibil în sine, dar contribuie din plin la manifestarea adevărului aflat la modul infuz în Biserică, în credinţa trăită a întregului popor...

Continuitatea Bisericii s-a manifestat, după părerea noastră, în dezvoltarea dogmatică şi există o profundă identitate între mesajul evanghelic şi credinţa Bisericii Ortodoxe dintotdeauna. Dar această identitate nu decurge dintr-un magisteriu infailibil care ar delimita adevărurile de credinţă, ci se întemeiază în exclusivitate pe prezenţa în Biserică a obiectului însuşi al credinţei noastre şi al tradiţiei noastre vii, Hristos Însuşi, a Cărui revelaţie suntem chemaţi să o primim pentru a o transmite neştirbită, dar reînnoită, oamenilor fiecărei epoci. Revelaţiei apostolice nu i se poate nici sustrage, nici adăuga nimic, şi nici o nouă revelaţie nu va veni de la Dumnezeu. Revelaţia trebuie însă propovăduită şi apărată împotriva ereziilor, generaţie după generaţie; aceasta este singura necesitate şi singura îndreptăţire a definiţiilor dogmatice. Sunt cunoscute reticenţele Părinţilor Bisericii, ca de pildă Sfântul Ilarie de Pictavium[24], sau ale sinoadelor[25] în faţa noilor formulări ale învăţăturilor de credinţă.

24. „Răutatea ereticilor şi a blasfemiatorilor ne obligă să facem lucruri neîngăduite, să ne urcăm pe culmi inaccesibile, să vorbim de subiecte negrăite, să recurgem la explicaţii interzise. Ar trebui să fie de-ajuns ca ceea ce este prescris să se îndeplinească doar prin credinţă, să ne închinăm Tatălui, să-L cinstim împreună cu El pe Fiul, să ne umplem de Duhul Sfânt. Dar iată că suntem constrânşi să aplicăm umilul nostru cuvânt tainelor cele mai negrăite. Greşeala altuia ne aruncă şi pe noi în greşeala de a lăsa în voia limbii omeneşti tainele pe care ar fi trebuit să le ferecăm în evlavia sufletelor noastre" (*De Trinitate*, II, 2, PL 10, 51, *cf.* trad. fr. de A. Martin: S. Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, col. *Les Pères dans la foi*, DDB, 1981, p. 63).

25. „Noile definiţii sunt necesare numai pentru că anumite persoane încearcă să facă zadarnică propovăduirea adevărului prin ereziile lor individuale" (Sinodul de la Calcedon, în Mansi, *Collectio Conciliorum, VII*, col. 116).

Dacă Ortodoxia respinge orice infailibilitate automată, atât colectivă, cât şi personală, legată de o instituţie, sinod sau ierarhie, ea nu poate să subscrie nici la infailibilitatea unei Biserici locale şi a episcopului acesteia, şi va respinge orice încercare de a face din aceasta „*fons et origo* a Bisericii universale"[26]. Acest refuz de face din magisteriul Bisericii Romei semnul văzut şi imuabil al continuităţii Bisericii nu trebuie să ne împiedice să dorim să regăsim, în comuniunea cu o Romă reînnoită, manifestarea unităţii episcopatului, aşa cum se realiza ea în Colegiul celor Doisprezece, în jurul lui Petru.

Teologia ortodoxă, şi îndeosebi cea bizantină, a amintit deseori adevăratul înţeles al primatului lui Petru printre Apostoli şi al „priorităţii" unui episcop în colegiul episcopal[27]. Această prioritate ţine de bunăstarea, de eficienţa Bisericii, de buna ordine a Bisericii în drumul său către Ierusalimul cel ceresc, această ordine ale cărei exigenţe austere ar trebui să fie mai

26. Vezi O. Clément, „Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique", în *Contacts* 42, (1963/2), p. 99.

27. Sfinţii Părinţi, în general, au interpretat acele *logia* petrine din Evanghelii (Mat. 16, 18; Ioan 21,15 etc), văzând în esenţă „recunoaşterea de către Hristos a credinţei în Iisus, Fiul lui Dumnezeu, mărturisită pe drumul Cezareii de către Filip: Petru este piatra Bisericii în măsura în care mărturiseşte această credinţă. Şi toţi cei care-l urmează pe Petru şi mărturisirea sa moştenesc aceeaşi făgăduinţă: pe ei, pe credincioşi este zidită Biserica" (J. Meyendorff, *L'Église Orthodoxe....*, p. 181). La rândul lor, teologii bizantini au dezvoltat concepţia patristică primară, potrivit căreia toţi episcopii sunt chemaţi prin însăşi funcţia lor să-i urmeze lui Petru şi să proclame credinţa cea adevărată. „Cum astfel, scria în secolul al XIV-lea Nicolae Cabasila, papa nu este deloc urmaşul lui Petru? Ba este, dar ca episcop. Căci Petru este apostol, conducătorul apostolilor, iar papa nu este nici apostol (căci apostolii nu au hirotonit alţi apostoli, ci păstori şi învăţători) şi cu atât mai puţin corifeul apostolilor. Petru este învăţătorul universului, cât priveşte papa, el este episcopul Romei. Petru a putut să hirotonească un episcop la Antiohia, un altul la Alexandria, un altul în altă parte, dar episcopul Romei nu o poate face..." (Migne, PG 149, col. 704). J. Meyendorff, care citează textul de mai sus (*L'Église Orthodoxe...*, p. 182), a consacrat un studiu amănunţit primatului lui Petru în teologia bizantină, în *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, 1960, p. 91-115).

bine cercetate de Ortodoxia contemporană... Nu este de ajuns să afirmi dragostea, trebuie să-ţi mai şi impui disciplina sa... În mod evident, această „bună ordine" necesită astăzi, pentru Biserică, existenţa sau stabilirea unui centru de întâlnire şi de acord, unde să fie reprezentate toate Bisericile locale, sub „preşedinţia de iubire" a Bisericii „prioritare"[28].

Ispita unei *potestas* infailibile şi constrângătoare este, însă, din punct de vedere uman şi sociologic, inerentă exercitării autorităţii atât individuale, a episcopului, cât şi colective, a unei Biserici prioritare. Aici putem descoperi în Reformă, în pofida sărăcirii sale sacramentale şi instituţionale, un reflex eclezial sănătos de legitimă apărare şi chiar caracterul său providenţial de judecată a lui Dumnezeu în sânul creştinătăţii Apusului. Reforma a fost însufleţită în mod funciar de dorinţa profundă de fidelitate faţă de voia lui Dumnezeu, faţă de integritatea revelaţiei lui Hristos, faţă de glasul Duhului în Biserică, de suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, dincolo de formele istorice ale Bisericii[29].

Eşecul istoric al schismei reformaţilor apuseni din secolul al XVI-lea nu poate însă pune sub semnul întrebării principiul însuşi al unei „adevărate reforme". Aceasta, în înţelesul său ortodox, nu înseamnă nimic altceva decât o voinţă de deschidere şi de ascultare a chemării mereu reînnoite a Duhului Sfânt de a ne reconsidera tradiţiile, de a le curăţi,

28. *Cf.* O. Clément, *loc. cit.*

29. A se vedea concluziile conferinţei lui J. Meyendorff la o consultaţie a teologilor ortodocşi şi reformaţi la Montréal, din iulie 1963: „Semnificaţia istorică şi teologică a Reformei", în *Contacts,* 15 (1963), p. 261-275, în franceză, şi în *The Ecumenical Review,* 16 (1963-1964), p. 164-179, în engleză. La aceeaşi conferinţă, prof. J. J. von Allmen a arătat în ce măsură factorii neteologici au determinat în mod inevitabil şi ineluctabil, împotriva voinţei Reformatorilor înşişi, dezvoltarea ulterioară a Bisericilor Reformei. („La continuité de l'Église selon la doctrine réformée", în *Journal of Ecumenical Studies,* I (1964), nr. 2, în engleză, şi în *Prophétisme sacramentel,* Neuchâtel-Paris, 1964, p. 109-138, în franceză).

de a le face în acelaşi timp şi mai fidele Tradiţiei şi mai deschise exigenţelor generaţiei noastre.

Acest sens ortodox al unei reforme dinlăuntru, al unei chemări la reînnoirea instituţiilor, al urgenţei unei sfinţiri a persoanelor chemate la slujire, ţine de dimensiunea profetică inalienabilă a poporului eclezial în întregime, în unitatea ierarhiei şi a laicatului. În această libertate şi spontaneitate a chemării şi a judecăţii profetice în Biserică binevoieşte Duhul Sfânt să grăiască atunci când căile obişnuite de transmitere a harului devin opace la lumina Sa şi Îi refuză sfinţenia... Aceste tensiuni din Biserică, întotdeauna dureroase, aceste şocuri care o zdruncină profund nu ar trebui ca, prin voinţa oamenilor, să degenereze în rupturi, în schisme care sfâşie unitatea Bisericii şi însăşi viaţa acesteia.

E

CONTINUITATEA BISERICII ÎN SFINŢI

Dacă în această descriere a continuităţii Bisericii prin instituţiile sale istorice, am trece sub tăcere lucrarea lăuntrică a Sfântului Duh prin nenumăratele sale roade de sfinţenie, am înfăţişa o imagine impozantă, dar golită de realitate duhovnicească, căci *„după roadele lor îi veţi cunoaşte"* (Mat. 7, 20). Autoritate, adevăr şi sfinţenie sunt corelative şi nedespărţite. Iată de ce tradiţia ortodoxă aminteşte şi o altă manifestare a aceleiaşi prezenţe continue a Duhului Cincizecimii în comunitatea euharistică, în inimile creştinilor, transformate şi aprinse zi de zi în intimitatea vieţii lor lăuntrice de lumina, bucuria, pacea, dragostea Duhului lui Dumnezeu. Atât timp cât Biserica va dăinui, Domnul va face să se ivească în ea nenumărate daruri, de vindecare, de alungare a demonilor, de proorocie, de judecată, de vorbire în limbi, de deosebire a duhurilor, de compătimire pentru sufe-

rinţă. „Dobândeşte un cuget împăcat, spunea Sfântul Serafim al Sarovului, şi mii de oameni se vor mântui în preajma ta"[30]. Secretul acestei molipsiri, adierea uşoară a venirii „păcii în Dumnezeu" nu sunt sesizabile decât oamenilor duhovniceşti, care, din generaţie în generaţie, alcătuiesc un nucleu de comuniune, de integritate lăuntrică regăsită, de umanitate renăscută. Asemenea unor stâlpi de piatră, ei susţin întreaga lume şi o apără de acţiunea distrugătoare a puterilor răului.

Pastorul Westphal ne reamintea deja că semnele care revelează prezenţa Duhului în Biserică trebuie să cuprindă, alături de însemnele instituţionale, şi rugăciunea, cultul Bisericii şi roadele Duhului, dintre care cel dintâi este dragostea, „a cărei absenţă a fost marele păcat al Bisericilor noastre istorice"[31].

Biserica are o bogată experienţă şi o memorie fidelă a acestor roade ale sfinţeniei şi vase alese asupra cărora Duhul Sfânt a revărsat de-a lungul vremii darurile Sale dătătoare de viaţă. Biserica Ortodoxă trăieşte cu certitudinea că Duhul lui Dumnezeu este liber să Se manifeste şi să proclame lumii şi Bisericilor sfinţii pe care i-a ales şi care i-au fost credincioşi. În acest sens, canonizarea sfinţilor nu contrazice regula de dependenţă deplină faţă de Dumnezeu pe care o subliniam mai sus. In tradiţia ortodoxă, aceasta s-a împlinit întotdeauna într-un profund acord între ierarhie şi poporul creştin şi, în general, cinstirea şi cultul Apostolilor, al martirilor şi al celorlalţi sfinţi a înflorit în adâncul evlaviei şi memoriei populare[32].

30. I. Goraïnoff, *Séraphim de Sarov*, coll. Théophanie, DDB/Bellefontaine, 1979, p. 196.

31. C. Westphal, *op. cit.*, p. 34-35.

32. O lectură utilă este cartea d-nei Elisabeth Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église Russe, Spiritualité Orientale* 33, Bellefontaine, 1982, şi îndeosebi capitolul preliminar „Canonizarea în Biserica Ortodoxă", p. 30-41.

Tot în Euharistie este foarte vie această trăire a comuniunii sfinţilor, şi aceasta semnifică aşezarea, de către preotul slujitor, pe disc, alături de Agneţ[33], a celorlalte părticele de pâine (miride, n. tr.), reprezentând pe Maica Domnului, pe sfinţi, pe cei vii şi pe cei morţi. Toate aceste mădulare ale Trupului lui Hristos iau parte la ospăţul Mielului, iar Biserica istorică îi lasă lui Dumnezeu judecata finală cu privire la sfinţenia membrilor săi, vii sau defuncţi.

Acum nu putem zăbovi mai mult asupra acestui curent profund al sfinţeniei în viaţa Bisericii şi asupra întregii tradiţii de spiritualitate şi mistică creştină prin care această sfinţenie se realizează la nivelul fiecărui mădular al Trupului lui Hristos. Am fi vrut, de asemenea, să descriem bogata experienţă liturgică a Bisericii, să arătăm în ce mod îşi exprimă Biserica şi-şi proclamă a sa *lex credendi,* în variatele registre ale *lex orandi* (imnografie, rugăciunea Ceasurilor, an liturgic, iconografie, arhitectură sacră), şi cum se inspiră din aceasta în învăţătura şi în experienţa sa lăuntrică.

Nu putem descrie aici nici aspectul euharistic al spiritualităţii sfinţilor din toate timpurile. Euharistia, taină a Cincizecimii perpetue, nu asigură numai continuitatea Bisericii prin instituţiile sale, ci este trăită la cea mai mare intensitate prin intermediul drepţilor, al credincioşilor şi al sfinţilor. Sfântul Simeon Noul Teolog (Constantinopol, secolul al X-lea), ne oferă exemplul tulburător al interiorizării Euharistiei, loc prin excelenţă al întâlnirii creştinului cu Domnul: „...Deci, ca să nu rămân singur, fără Tine, Dătătorule de viaţă, suflarea mea, viaţa mea, bucuria mea, mântuirea lumii, m-am apropiat de Tine, precum vezi, cu lacrimi şi cu suflet smerit... Bucurându-mă şi cutremurîndu-mă, cu focul mă împărtăşesc, iarbă uscată

33. Părticică de pâine simbolizându-L pe Hristos şi care va fi prefăcută în Trup euharistic.

fiind; şi, străină minune, mă răcoresc nears, ca rugul de demult, carele, aprins fiind, nu se mistuie..."[34].

La rândul său, Nicolae Cabasila, teolog laic din secolul al XIV-lea, ne-a lăsat, pe lângă o *Tâlcuire a dumnezeieştii Liturghii*[35], un remarcabil tratat de spiritualitate sacramentală, *Viaţa în Hristos*[36], unde ritmul profund al întregii noastre vieţi creştine se inserează într-o experienţă euharistică oferită tuturor, „unde se află viaţa la cea mai mare intensitate". „Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul şi sîngele Lui, una cu trupul şi sângele nostru! Şi atunci, cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, cînd e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză voinţa noastră, dacă însuşi Domnul o mână şi cât de înflăcărat curajul nostru, când focul însuşi se revarsă peste el!". În Euharistie, nu pâinea este asimilată de cel care o consumă, ci, dimpotrivă, „însăşi Pâinea vieţii schimbă, preface şi umple de viaţă pe cel ce se împărtăşeşte...". Euharistia luminează astfel întreaga noastră viaţă, care devine o rugăciune neîntreruptă, o identificare din ce în ce mai profundă şi intimă cu viaţa dumnezeiescului Stăpân: „În orice clipă să-L chemăm pe El, obiectul meditaţiei noastre, astfel ca şi cugetul nostru să fie necontenit absorbit în El, iar atenţia noastră să se concentreze în fiecare zi asupra Lui...cu neputinţă este să nu fie în noi, căci celor care-L caută, El li Se face mai aproape decât inima însăşi"[37].

34. Rugăciune înainte de Sfânta împărtăşanie, a Sfântului Simeon Noul Teolog, citată de O. Clément în *L'essor du christianisme oriental*, P.U.F., Paris 1964, p. 34, şi, în general, tot capitolul (p. 23-37) consacrat Sfântului Simeon.

35. Introd. şi trad. franceză de S. Salaville, ed. II-a, SC 4bis (1943).

36. Introd., text critic, trad. şi note de M. H. Congourdeau, SC 355 (1989) şi 361 (1990).

37. Citatele sunt preluate din capitolul consacrat de O. Clément lui Nicolae Cabasila în *Byzance et le christianisme*, P.U.F., Paris, 1964 (p. 49-64), care este o continuare a cărţii *L'essor du christianisme oriental*. Pentru versiunea rom., citatele sunt preluate din N. Cabasila, *op. cit.*, p. 195, 204. (n. tr.).

CONCLUZII. CONTINUITATE ÎN MĂRTURIE

Bisericile ortodoxe nu pot să nu beneficieze de noua dimensiune misionară care se accentuează în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care îi este constitutivă încă de la întemeiere şi care se intensifică considerabil de la integrarea sa în Consiliul Internaţional al Misiunilor. Structura euharistică şi sobornicească a Bisericii o face pe aceasta conştientă de urgenţa mărturiei Evangheliei, iar continuitatea se verifică în mărturia misionară (interioară şi exterioară). Unitatea nu este un scop în sine, ci *„pentru ca lumea să creadă"* (Ioan 17, 21). Iisus a murit *„nu numai pentru neam, ci şi ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi"* (Ioan 11, 52).

Această deschidere misionară se situează în centrul lucrării pământeşti a Bisericii, îi manifestă unitatea, dar nu este scopul acesteia. „Unitatea, scria N. Nissiotis, nu are misiunea drept scop, dar ea cheamă lumea dinafara Bisericii să participe la plenitudinea preexistentă a unirii tuturor oamenilor cu Dumnezeu, plenitudine manifestată în unitatea Bisericii şi în viaţa ei sacramentală şi harismatică. Într-adevăr, unitatea Bisericii cuprinde, potenţial, în Ecclesia întreaga lume, creaţia răscumpărată de Dumnezeu"[38].

Misiunea Bisericii este o mărturie a plenitudinii adevărului în dimensiunea sa universală şi permanentă. „A răspândi Evanghelia înseamnă a transmite şi a perpetua Ortodoxia"[39].

Condiţia, însă, a eficacităţii misiunii Bisericii, cât şi a mărturiei sale ecumenice este reînnoirea Bisericii însăşi, intensificarea vieţii sale sacramentale, aprofundarea credinţei, a iubirii şi a sfinţeniei. Această reînnoire a Bisericii îi priveşte atât pe

38. N. Nissiotis, „La nature de la question de l'unité", *loc. cit.*, p. 120.
39. G. Khodr, „Church and Mission", în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 6 (1962) nr. 1, p. 16-25.

ortodocşi, cât şi pe fraţii lor separaţi. *„Căci vremea este ca să se înceapă judecata de la casa lui Dumnezeu"* (I Petr. 4, 17). Ea implică un efort nou care acum este abia schiţat, de redescoperire a celorlalte tradiţii creştine, a valorilor permanente ale Romei şi ale Reformei, a experienţei lor de sfinţenie şi de fidelitate, a redescoperirii tradiţiilor spirituale ne-apusene, siriene „ne-calcedoniene", în care Sfântul Duh Şi-a revărsat darurile *„fără măsură"* (Ioan 3, 34) şi a căror cunoaştere reprezintă o îmbogăţire remarcabilă a patrimoniului nostru comun.

În ultima chestiune deschisă care se află în centrul dezbaterii noastre - care este criteriul adevărului şi al ortodoxiei în Biserică, în sensul celei mai depline şi mai eficace continuităţi ale sale -, să avem încredere în prezenţa Duhului Sfânt, care ne împinge, parcă în pofida noastră, spre dialog, care ne descoperă tuturor o convergenţă crescândă, căci „acolo unde este Biserica, acolo este şi Duhul lui Dumnezeu, iar acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica şi tot harul. Căci Duhul este adevăr"[40].

40. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adv. haer.*, III, 24, 1, *cf.* SC 211, p. 475.

XIX

SFINȚENIA ÎN BISERICĂ

SFINȚENIA BISERICII, SFINȚENIA LUI DUMNEZEU

Când vorbim despre sfințenia Bisericii, trebuie să ne dăm seama că nu există o sfințenie a Bisericii, care să aparțină Bisericii: Biserica nu are nimic al ei propriu, Biserica nu este o persoană anume, pentru ca să poată poseda ceva, nici sfințenia, nici unitatea. Întreaga sa viață, tot ce are, tot ce este, le primește de la Dumnezeu. Sfințenia Bisericii, despre care vom vorbi, este deci, de fapt, sfințenia Dumnezeului treimic, sfințenie la care Biserica participă și pe care o împărtășește. Ne putem reprezenta Biserica sub înfățișarea Orantei din iconografia creștină, cu brațele înălțate în rugăciune și care este toată receptivitate, care este toată îndreptată către Dumnezeu, sau, dacă vreți, către Mirele. Aș vrea să subliniez acum, și voi reveni mai târziu asupra acestui aspect, frumusețea și profunzimea temei biblice și patristice tradiționale a Bisericii-Mireasă a lui Hristos. Este un simbol de care trebuie să ținem seama pentru a vedea, prin el, în ce măsură Biserica este în întregime dependentă, în viața sa, în lucrarea sa, în însăși ființa sa, de Izvorul dumnezeiesc, de Capul ei, de Mirele ceresc.

Cât despre Biserică, ea nu face decât să transmită ceea ce primește, sau, mai bine zis, nici măcar nu este ea cea care transmite, ci Sfântul Duh, care pătrunde Biserica cu sfințenia

Sa, care constituie esenţa, această substanţă de sfinţenie a Bisericii înseşi. Sfântul Duh este Cel care pătrunde Biserica cu prezenţa Sa, cu frumuseţea, cu adevărul, cu lumina, cu bucuria Sa, astfel încât această bucurie, această lumină, această sfinţenie să se reverse în lume şi să strălucească în întuneric.

Vom încerca acum să sesizăm, atât cât ne este cu putinţă, această sfinţenie a Bisericii care, aşa cum spuneam, este sfinţenia însăşi a lui Dumnezeu.

SFINŢENIA LUI DUMNEZEU, PREZENŢĂ VIE A LUI DUMNEZEU ÎN BISERICĂ

Sfinţenia nu este un atribut al lui Dumnezeu, *una* dintre multele însuşiri ale Sale, care poate fi deosebită de celelalte şi considerată în sine. Când vorbim despre sfinţenia lui Dumnezeu, trebuie să fim atenţi să nu vorbim într-un mod exclusiv, ci, dimpotrivă, în mod inclusiv. Orice atribut, orice manifestare parţială a lui Dumnezeu include pe deplin totalitatea prezenţei lui Dumnezeu şi a multiplelor Sale moduri de manifestare. Iată de ce sfinţenia lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuşi, prezent în mijlocul nostru, este Dumnezeu Unul Sfânt, *kadosh* din Vechiul Testament, Cel în faţa Căruia evreul, credinciosul, israelitul tremura de frică, al Cărui nume nu îndrăznea să-L rostească, nici măcar să-L scrie fără să-şi spele mâinile. Acest Dumnezeu este sfânt El Însuşi şi sfinţeşte tot ce atinge, sfinţeşte şi consacră.

Sfinţenia lui Dumnezeu este în primul rând acest Dumnezeu de neatins, acest Dumnezeu teribil, în faţa Căruia Moise trebuie să-şi scoată încălţările, căci pînă şi locul unde arde flacăra lui Dumnezeu este pământ sfânt (Ieş. 3, 5). Această sfinţenie străluceşte până şi pe chipul lui Moise, în asemenea măsură încât poporul care-l vede după ce a

coborât de pe Muntele Sinai nu-l mai poate privi, şi Moise trebuie să-şi acopere faţa (Ieş. 34, 29-35).

Această sfinţenie este, deci, în primul rând un foc care arde păcatul, topeşte zgura din noi şi ne aprinde şi pe noi. Dar această sfinţenie nu este numai un astfel de foc, şi vedem acest lucru în descoperirea făcută proorocului Ilie pe Muntele Horeb, când Dumnezeu nu Se mai arată nici în vijelie, nici în cutremur, ci într-o suflare blândă, abia simţită, în adiere de vânt lin (III Regi 19, 11-13). Ne putem aminti aici cuvintele lui Hristos, care spune că Mesia, atunci când va veni, *„trestie strivită nu va frânge şi feştilă fumegândă nu va stinge"* (Mat. 12, 20).

Sfinţenia pe care Dumnezeu o revelează puţin câte puţin, în pedagogia Sa, în învăţarea poporului ales, şi care îşi află plenitudinea în Noul Testament, este astfel o sfinţenie în blândeţe, în dragoste, în bucurie, în pace. Este, încă de pe acum, bucuria frumuseţii lui Dumnezeu, bucuria intimităţii Sale; nu mai este Judecătorul care ne înspăimântă, ci Tatăl care ne umple de bucuria prezenţei Sale. Această sfinţenie a lui Dumnezeu este şi râvna care-i umple pe prooroci, râvna de a-I vesti cuvântul, de a-I duce mărturia, mesajul până la marginile pământului. Această sfinţenie a lui Dumnezeu este pur şi simplu prezenţa lui Dumnezeu în noi, printre noi, este puterea de a-L respira în aerul însuşi al Bisericii, de a-L putea bea şi mânca, de a ne putea uni cu El în taina euharistică, de a putea rămâne în El şi El în noi, de a putea intra întru odihna Sa, întru intimitatea Sa, în intimitatea vieţii intratrinitare, în bucuria neschimbătoare a Tatălui. Sfinţenia aceasta este, deci, complexă şi nu trebuie limitată, îngustată; această viaţă a lui Dumnezeu Însuşi care ne este dată nu trebuie sărăcită.

Când vom ajunge la taina Bisericii, vom spune iarăşi că această sfinţenie a lui Dumnezeu în Biserică, că întreaga viaţă a Bisericii se află în aceste cuvinte. Iar dacă enumerăm, de pildă, ceea ce numim însuşirile Bisericii, Unitatea, Sfinţenia, Sobor-

nicitatea, Apostolicitatea, vedem că aceste manifestări diferite, aceste calităţi ale vieţii Bisericii nu se opun, nici nu se însumează, ci se întrepătrund în profunzime.

Nu există Biserică sfântă care să nu fie *apostolică*, căci apostolicitatea este fidelitatea însăşi şi supunerea faţă de Duhul lui Dumnezeu, care a grăit prin prooroci şi care este tradiţia neîntreruptă de-a lungul veacurilor.

Nu există Biserică sfântă care să nu fie *sobornicească*, sobornicitatea, care se manifestă în universalitatea Bisericii, aflându-şi temeiul în viaţa euharistică, în viaţa sacramentală şi duhovnicească a Bisericii. În fiecare comunitate unde se săvârşeşte Euharistia, unde este adusă Jertfa, acolo este şi Biserica sobornicească în plinătatea sa.

Nu există Biserică sfântă care să nu fie *Una* şi care să nu voiască această unitate şi să nu o caute. Căci unitatea, nu mai puţin decât sfinţenia, este Fiinţa însăşi a Bisericii, şi aceasta a cerut-o Hristos Tatălui înainte de Patimile Sale: *„Sfinţeşte-i pe ei întru adevărul Tău... ca toţi să fie una după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine (...), ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis"* (Ioan 17, 17, 21, 23). Iată de ce putem vorbi aici, cu privire la sfinţenia în unitate, de o datorie a Bisericii, de o datorie a creştinilor astăzi, şi care este tocmai ecumenismul, în spaţiu, ca şi în timp, înainte, în faţa noastră, pentru a ne împlini chemarea către unitate. Iată de ce, fără îndoială, mişcarea ecumenică, care ne cuprinde pe toţi, ne angajează în ceea ce avem mai profund în noi înşine, se întemeiază, izvorăşte din această vocaţie a unităţii şi a sfinţeniei pe care o are Biserica.

Una din înfăţişările Bisericii, de care am vorbit deja, cea a Bisericii–Mireasă a lui Hristos, ne va permite să înţelegem mai bine cum este Biserica sfinţită de către dumnezeiescul său Mire. De pildă, dacă citim în cartea proorocului Ieremia: *„Aşa grăieşte Domnul: Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinereţea ta, de iubirea de pe când erai mireasă şi Mi-ai urmat*

în pustiu, în pământul cel nesemănat" (2, 2-4). Israel era bunul sacru al Domnului, pârga recoltei Sale. Aceeaşi temă a Bisericii-Mireasă o găsim cu şi mai multă claritate la Isaia, în capitolul 54: *„Nu te înfricoşa, căci nu vei rămâne de ocară; nu te ruşina, căci tu nu vei avea de ce să te ruşinezi. Că tu vei uita ruşinea tinereţii tale* (adică ruşinea necredinţei lui Israel faţă de făgăduinţa sa şi de legământul cu Mirele său, cu Ziditorul său) *şi de ocara văduviei tale nu-ţi vei mai aduce aminte. Căci bărbatul tău este Făcătorul tău şi numele Lui: Domnul Savaot şi Răscumpărătorul tău este Sfântul lui Israel: Dumnezeu a tot pământul se cheamă! Ca pe o femeie părăsită şi cu inima întristată te cheamă Domnul; ca pe soţia din tinereţe care a fost alungată; zice Dumnezeul tău. O clipă te-am părăsit, dar cu mari îndurări te iau lângă Mine. Într-o izbucnire de mânie, pentru o clipă Mi-am întors faţa de la tine, dar în îndurarea Mea cea veşnică Mă voi milostivi de tine, zice Răscumpărătorul tău, Domnul"* (54,4-8).

Iar împlinirea acestei făgăduinţe de milostivire şi de restabilire a Legământului dintre Dumnezeu şi Mireasa Sa, Israel, o vedem în Noul Testament, căci, prin întruparea Sa, prin moartea Sa pe cruce şi biruinţa asupra puterilor diavoleşti, Hristos, cum spune Sfântul Pavel, a răscumpărat nu numai omenirea, ci şi Biserica Sa însăşi. În Epistola către Efeseni (5, 25-27), Pavel spune: *„Bărbaţilor, iubiţi pe femeile voastre după cum şi Hristos a iubit Biserica şi S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească, curăţind-o cu baia apei prin cuvânt şi ca s-o înfăţişeze Sieşi, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură sau altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă şi fără de prihană"*.

Nu vă citez decât textele biblice cele mai de seamă privind această temă deosebit de importantă şi fundamentală, în tot Vechiul şi Noul Testament, şi numai vă amintesc, de pildă, Cântarea Cântărilor sau Psalmul 44, sau atâtea texte ale proorocilor, îndeosebi Isaia, Ieremia, Iezechiel. Dar, în ultimă

instată, în Apocalipsă se împlinește această făgăduință, această curățire, această preaslăvire a lui Israel pe care Hristos atât l-a iubit, anume în timpurile eshatologice, adică în vremurile cele de pe urmă, la plinirea întoarcerii în slavă a lui Hristos. Și vă amintesc îndeosebi două texte. Pe de o parte, Apocalipsa-Revelație 19, 7: *„Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și Mireasa Lui s-a pregătit. Și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinților"*; și 21, 1-2: *„Și am văzut un cer nou și un pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut...Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei"*.

Părinții Bisericii ne-au lăsat numeroase comentarii ale acestor texte și ar fi extrem de interesant un studiu care să distingă dezvoltarea acestei noțiuni de Biserică-Mireasă în perspectiva tradiției. Iată un singur text, luat întrucâtva la întâmplare, din imnografia bizantină a Bisericii Ortodoxe: „Biserica are ape ce curg și se revarsă, simboluri duhovnicești, căci, având un Mire dumnezeiesc, Mireasa Domnului se împodobește cu veșminte preaînfrumusețate; izvorul acestor ape este Duhul Sfânt", izvorul acestor râuri de apă vie, asemenea unui veșmânt de nuntă al miresei, nu este altul decât Duhul Sfânt în persoană, această lumină cu care Biserica se îmbracă. Ceea ce aș dori să reținem de aici, este faptul că această imagine subliniază sfințenia Bisericii ca dependență, ca supunere deplină Mirelui Său, lui Hristos Însuși care a înnoit-o și a ales-o.

Sfințenia este astfel viața însăși a Bisericii, venirea Împărăției Sfintei Treimi în Biserică. Această sfințenie este realizată, nu numai oferită, ea este dată o dată pentru totdeauna, așa cum spune Sfântul Pavel în Epistola către Efeseni: *„(Dumnezeu) ne-a făcut vii* (la trecut) *și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus"* (2, 5-6).

Aş fi vrut să am mai mult răgaz pentru a arăta în ce mod este realizată această sfinţenie în viaţa sacramentală a Bisericii. În ce mod tainele, viaţa duhovnicească a Bisericii, sunt nişte mijloace, nişte căi prin care aceste ape ale Duhului Sfânt, aceste râuri de sfinţenie se revarsă continuu peste credincioşi. N-aş menţiona pentru moment decât Euharistia, căci Euharistia nu este o taină printre altele, ci este însuşi centrul Bisericii, care trăieşte când aduce jertfa euharistică, când aduce mulţumire. Biserica este Biserică atunci când se adună în comunitate, duminica, în numele Domnului, atunci când întreg poporul coliturghiseşte cu preotul şi-L roagă pe Tatăl să trimită Sfântul Duh peste daruri şi peste toţi cei prezenţi. Şi trebuie subliniată aici importanţa acestei epicleze care, în liturghia ortodoxă, este rostită de preot după cuvintele de instituire, la persoana întâi plural, în numele întregului popor care se alătură rugăciunii, pentru ca Sfântul Duh să Se pogoare peste pâine şi vin şi să le prefacă în Trupul şi în Sângele lui Hristos şi pentru ca acelaşi Sfânt Duh să Se pogoare peste poporul păcătos adunat în jurul preotului, şi el păcătos, şi să-i prefacă în popor ales, popor sfânt. Iată în ce măsură Euharistia este cu adevărat această Cincizecime permanentă, perpetuă, unde Duhul Sfânt coboară şi continuă să Se reverse la fel de îmbelşugat ca în prima zi a Cincizecimii.

SFINŢENIA BISERICII, SFINŢENIA OAMENILOR

Ultimul punct pe care aş vrea să-l dezvolt priveşte faptul că sfinţenia Bisericii este sfinţenia oamenilor care o alcătuiesc. Toţi suntem chemaţi să luăm parte la sfinţenia Bisericii. Creştinii nu sunt doar numiţi sfinţi - şi ştiţi cât de frecvent, cât de familiar se foloseşte în vocabularul Noului Testament acest ter-

men de sfințenie, ca o numire curentă a stării creștinilor: sfinții din Ierusalim, sfinții Bisericii, sfinții Bisericii din Corint etc. Creștinii nu sunt doar numiți sfinți, ci sunt și chemați să fie sfinți. Vă amintesc aici doar textul petrin (I Petr. 1, 15-16), care, de altfel, se raportează la renumitul verset din Pentateuh (Lev. 19, 2): *„Ci, după Sfântul Care v-a chemat pe voi, fiți și voi înșivă sfinți la toată petrecerea vieții, că scris este: „Fiți sfinți, pentru că Sfânt sunt Eu"*. Regăsim aici această idee primordială, că sfințenia creștinilor, sfințenia Bisericii, a neamului împărătesc, a poporului sfânt, nu este altceva decât sfințenia lui Dumnezeu, care izvorăște de la El și la care noi luăm parte. Sfânt, se devine. Viața Bisericii - și viața creștinului - constituie, în ființa sa profundă, această înaintare către sfințenie, această înaintare către Dumnezeu. Acesta este sensul adânc al vieții omenești, al istoriei fiecărui individ, ca și al istoriei lumii, a omenirii în ansamblu, care este o istorie sfântă.

Această problemă a chemării la sfințenie, a devenirii, ridică marea întrebare care frământă Biserica de două mii de ani: este loc în Biserică pentru cel ne-sfânt, pentru păcat? În Biserică, în mireasa fără pată a lui Hristos, dacă membrii Bisericii sunt păcătoși, nu este și Biserica contaminată? Oare păcatul nu ar duce la o excludere ireversibilă a păcătosului din Biserică?

În primele veacuri creștine, s-a ivit marea ispită a montanismului, care era o ispită a rigorismului, tinzând spre o mai mare puritate, ispita de a-i alunga pe păcătoși din Biserică, de a le refuza iertarea, pentru că Biserica este sfântă, pentru că Dumnezeu este sfânt, pentru că la botez am fost sfințiți. Și cu toate acestea, scrie Pr. Schmemann, biruința Bisericii împotriva montanismului a fost una din cele mai mari biruințe istorice ale sale, căci Biserica s-a aflat în fața unei dileme fatale: fie să rămână un grup de desăvârșiți, scoțând din comuniunea sa pe toți cei care nu erau în stare să suporte această desăvârșire, fie, fără a schimba însă cu nimic idealul său suprem, să

absoarbă „masa", să se angajeze pe calea educării treptate a acesteia. Fie să rămână în sfinţenie în afara lumii, în afara istoriei, fie să accepte această istorie drept teren al îndelungatei şi dificilei sale lupte. Era greu să lupţi împotriva montanismului: cuprindea atâta sfinţenie, atâta credinţă, atâta jertfă, atâta râvnă, atâta desăvârşire, din care Biserica se inspira, trăia! Condamnându-l însă, Biserica a condamnat o dată pentru totdeauna toate strădaniile şi toate ispitele de a „dezincarna" Biserica văzută şi istorică.

Biserica nu uită că este alcătuită din păcătoşi. Cum spune Sfântul Efrem Sirul, „toată Biserica este o Biserică şi a celor care se pocăiesc, toată Biserica este o Biserică şi a celor ce pier, iar Biserica rămâne până la sfârşit o comunitate amestecată, cuprinzând şi grâu şi neghină". „Biserica este fără păcat, dar Biserica nu este niciodată fără păcătoşi". Bine spun Sfinţii Părinţi, respectiv Sfântul Ambrozie, că „nu în sine, ci în noi este rănită Biserica", dar tot Sfântul Ambrozie ne implora să avem grijă ca nu cumva căderea noastră să rănească Biserica însăşi...

LIMITELE SFINŢENIEI BISERICII ÎNLĂUNTRUL OMULUI

Pentru a încheia, aş arăta doar că limita dintre păcat şi sfinţenie, dintre lumină şi întuneric nu se poate desluşi fără darul deosebirii duhurilor.

Aceste limite nu coincid cu cele ale creştinismului instituţional, cu limitele Bisericii. Dacă definim Biserica drept prezenţă a Împărăţiei lui Dumnezeu şi a Sfinţeniei în lumea noastră, printre noi şi în noi, atunci aceste limite dintre lumină şi întuneric, dintre sfinţenie şi păcat se situează înlăuntrul omului însuşi, în inima noastră. În inima noastră îşi au rădăcinile dispoziţiile profunde şi alegerile fundamentale ale omului, atât către bine, cât şi către rău. Iată de ce în Biserica privită ca

venire a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, ca inaugurare a Împărăției lui Dumnezeu încă de acum, încă de aici, nu există loc pentru păcat. Păcatul nu poate pătrunde în Biserică, în incinta sa, în Sfânta Sfintelor din Biserică. Păcatul nu o poate întina. Păcatul însă îi atrage pe păcătoși în afara Bisericii; atrage în afara Bisericii acei membri ai acesteia care păcătuiesc și îi îndepărtează de ea, așa cum îi îndepărtează de Dumnezeu. Iată de ce în taina pocăinței, Biserica Ortodoxă se roagă ca Dumnezeu să-l reintegreze pe păcătosul pocăit în comuniunea Bisericii.

Iată de ce limitele Bisericii sunt mișcătoare, sunt mereu mutate, în această luptă împotriva întunericului în care suntem chemați să fim colaboratori la biruința lui Hristos, să fim pietre vii și sfinte pentru Biserică, templul Prezenței Sale.

XX

TEMEIURI TEOLOGICE ALE RUGĂCIUNII COMUNE PENTRU UNITATE[1]

INTRODUCERE

Punctul de plecare al acestei reflecţii îl vor constitui personalitatea şi opera abatelui Couturier. Aceasta nu înseamnă că ignorăm sau uităm numeroşii înaintaşi şi nenumăratele iniţiative care, de mai bine de un veac, au contribuit la edificarea Săptămânii de Rugăciune pentru Unitatea Creştinilor, aşa cum este ea trăită astăzi în lumea creştină. Săptămâna aceasta are deja o îndelungată istorie. Să menţionăm îndeosebi Săptămâna Universală de Rugăciune pentru Unitatea Creştinilor a Alianţei Evanghelice Mondiale, începând din 1846. Săptămâna Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel (18-25 ianuarie) a fost aleasă în 1908 de către preotul american Paul Watson şi confirmată în 1909 de Papa Pius X. Mişcarea Credinţă şi Constituţie a propus în 1920 o săptămână de rugăciune la Cincizecime. Tot pe atunci, lordul Halifax şi Cardinalul Mercier iniţiau renumitele convorbiri de la Malines. Treptat, un nou duh irenic lua naştere.

1. Această Conferinţă a fost rostită la Geneva, în cadrul unei Consultaţii privind viitorul Săptămânii de Rugăciune pentru Unitate creştină, între 16-20 oct. 1966, sub egida Comisiei Credinţă şi Constituţie a Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi a Secretariatului roman permanent pentru Unitate. O întrunire asemănătoare avusese loc în 1960, la Institutul Ecumenic de la Bossey. Comunicările lui Dom Olivier Rousseau, Prof. Paul Evdokimov şi Fr. Max Thurian au fost publicate în *Verbum Caro*, nr.55 (1960), p. 239-295.

Cu toate acestea, rolul eminent al abatelui Couturier, rolul său de precursor al dialogului ecumenic şi mai ales de întemeietor al rugăciunii comune pentru unitate nu poate fi pus la îndoială. Mai mult decât o tradiţie specială de evlavie, dincolo de orice prozelitism, avem de-a face cu o dimensiune profetică şi un spirit nou care se impun treptat creştinătăţii universale. În Biserica Catolică, acest spirit a permis apariţia şi evoluţia ideii Conciliului. Este ştiută influenţa pe care abatele Couturier o avea asupra papei Ioan XXIII; să nu-i subestimăm rolul avut în însuşi evenimentul Conciliului, ca şi în desfăsurarea acestuia.

Abatele Couturier a exercitat, de altfel, o influenţă profundă şi durabilă şi în afara Bisericii Catolice. Numeroşi prieteni şi corespondenţi ai săi, anglicani, protestanţi şi ortodocşi, s-au interesat încă de la început de ideea unei Octave Universale a Rugăciunilor pentru Unitate. Adânca smerenie şi în acelaşi timp îndrăzneala surprinzătoare a unei astfel de inspiraţii au asigurat supravieţuirea iniţiativei acestui simplu preot, care ardea de focul Sfântului Duh, îşi situa rugăciunea într-un duh de deplină ascultare a voii lui Dumnezeu şi nu cerea decât un singur lucru, ca voia lui Dumnezeu, voie de iubire şi de unitate, să se împlinească: „Să vină unitatea văzută a Împărăţiei lui Dumnezeu, aşa cum Hristos o voieşte şi prin mijloacele pe care El le va voi".

Începând din anul 1935, această formulă „devenea pârghia duhovnicească a întregii creştinătăţi pe calea regăsirii unităţii sale"[2]. În aceeaşi epocă, a fost inaugurată Săptămâna Rugăciunii Universale, adoptată, începând din 1948, de Comisia Credinţă şi Constituţie a CEB. În zilele noastre, această săptămână capătă valoarea unei instituţii duhovniceşti în diferitele confesiuni creştine, luând o deosebită amploare în parohii după Conciliul Vatican II.

2. Maurice Villain, *Oecuménisme spirituel*, Casterman, 1963, p. 21.

Tema mea se referă la *temeiurile teologice* ale rugăciunii pentru unitate. Explicând ceea ce consider a fi aceste temeiuri teologice, vreau să precizez de la bun început că aceste temeiuri îşi au ele însele rădăcinile într-o realitate spirituală care va constitui unul din laitmotivele teologice ale învăţăturii abatelui Couturier, cu privire la rugăciunea lui Iisus pentru unitatea creştinilor, cuprinsă în rugăciunea arhierească a lui Iisus dinainte de Patimi: *„Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis"* (Ioan 17, 21). Formularea teologică a rugăciunii pentru unitate este precedată astfel de experienţa şi de certitudinea abatelui Couturier că unitatea creştinilor îşi are izvorul şi modelul în unitatea de viaţă şi de fire a celor Trei Persoane dumnezeieşti. Teologia „profesioniştilor" trebuie să se smerească, deci, şi să ia seama la alegerea de către Sfântul Duh a adevăraţilor săi teologi, să-i asculte pe cei ce vorbesc despre Dumnezeu pornind de la o întâlnire adevărată, pe cei care strălucesc de lumina Sa negrăită.

Într-o primă parte, aş preciza locul „Rugăciunii arhiereşti" (Ioan 17) în ansamblul lucrării de mântuire săvârşite de Iisus Hristos; voi sublinia locul său deosebit în axa mijlocirii arhiereşti a lui Hristos, străduindu-mă să trag de aici învăţăminte privind cererea specială de unitate.

În a doua parte, pornind de la această meditaţie teologică asupra textului de la Ioan 17, aş propune câteva concluzii privind rugăciunea creştină pentru unitate şi locul acesteia într-un cadru mai general de redescoperire reciprocă. În sfârşit, voi recapitula câteva idei privind structura treimică a rugăciunii noastre creştine.

A

Printre cuvintele şi rugăciunile lui Hristos cuprinse în cele patru Evanghelii, Rugăciunea arhierească este *singura rugă-*

ciune explicită a Domnului pentru unitatea creştinilor. Locul deosebit pe care-l ocupă în cea de-a patra Evanghelie - între Cuvântarea de despărţire şi trădarea lui Iuda, urmată de Patimi - îi sporeşte excepţionala importanţă în structura Evangheliei, aşa cum a conceput-o Evanghelistul. Preocuparea lui Iisus pentru unitate se manifestă şi cu alte prilejuri[3]. Rugăciunea în comun a doi sau trei este bineplăcută Tatălui ceresc şi asigură prezenţa lui Iisus (Mat. 18, 19-20). Pilda Păstorului celui Bun se încheie cu făgăduinţa unităţii turmei, în jurul singurului Păstor (Ioan 10, 16). Iisus este El Însuşi Păstorul cel Bun (10, 11), Îşi dă viaţa pentru oile Sale (10, 11). Şi-o dă de bună voie, împlinind astfel porunca pe care a primit-o de la Tatăl (10, 18). Pilda Păstorului celui Bun face deja apropierea între unitatea turmei şi moartea Păstorului. Acesta este preţul pe care-l va plăti Păstorul. În sfârşit, proorocia involuntară a marelui preot din acea vreme, Caiafa, aminteşte, într-o remarcabilă continuitate cu intenţia Evanghelistului, că *„Iisus avea să moară pentru neam, şi nu numai pentru neam, ci şi ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi"* (Ioan 11, 51-52).

În Rugăciunea arhierească, preocuparea lui Iisus pentru unitatea ucenicilor Săi se manifestă cu o intensitate neegalată, nu în învăţături sau în pilde, ca până atunci, ci în punctul culminant al revelaţiei evanghelice, în rugăciunea solemnă pentru Biserică. Nu mă pot angaja aici într-o analiză amănunţită a

3. Să semnalăm în acest sens studiul lui F. M. Braun, „Quatre signes johanniques de l'unité chrétienne", în *New Testament Studies IX*, Cambridge, 1962-1963, p. 147-155, în care autorul face distincţie între textele ioaneice majore privind unitatea - Pilda Păstorului celui Bun (10, 1-18), alegoria Viţei şi a mlădiţelor (15, 1-8) şi rugăciunea numită „arhierească" (17) - şi „semnele" ioaneice ale unităţii - adunarea fărâmăturilor de pâine (6, 12-13), proorocia involuntară a lui Caiafa (11, 47-52), împărţirea hainelor şi a cămăşii fără cusătură (19, 23-24) şi pescuirea minunată de după Înviere (21, 1-11). „Aceste patru semne alcătuiesc, împreună cu textele majore, un sistem coerent" (p. 155), arătând, după părerea noastră, o intenţie susţinută a Evanghelistului de a sublinia preocuparea constantă a lui Iisus pentru unitate.

capitolului 17 din cea de-a patra Evanghelie; o astfel de analiză poate fi găsită în meditaţia Pr. Villain[4], inspirată de abatele Couturier. În ce mă priveşte, mă voi limita la unele remarci de ansamblu privind *Rugăciunea arhierească.*

1. Rugăciunea lui Iisus de dinaintea Patimilor, de la Ioan 17, capătă o importanţă exemplară şi unică în axa *mijlocirii arhiereşti* a lui Iisus pentru lume[5]. Ea se situează deja în interiorul slavei dumnezeieşti care aparţine din veşnicie Cuvântului lui Dumnezeu, care este ascunsă în firea omenească a lui Hristos, încă de la Întrupare, anticipată în momente de excepţie, ca Schimbarea la Faţă, împlinită prin supunerea deplină în Patimi, manifestată încă de la Înviere în trupul transfigurat al lui Hristos Domnul, strălucind în El în slăvita Sa şedere de-a dreapta Tatălui, de unde iarăşi va să vie cu slavă să judece viii şi morţii. Toată cuvântarea de despărţire ne situează în cadrul acestei preaslăviri deja împlinite şi încă de desăvârşit (14, 31-32), preaslăvire a Crucii şi a înălţării la cer. Mijlocirea constituie un aspect primordial al funcţiei Mijlocitorului; ea acoperă întreaga viaţă pământească a Mântuitorului, Patimile Sale, agonia pe cruce, în sfârşit, potrivit teologiei din Epistola către Evrei şi din cea de-a patra Evanghelie, se continuă în slava şederii de-a dreapta Tatălui, în sânul altarului ceresc: *„...Hristos a intrat (...) chiar în cer, ca să Se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu"* (Evr. 9, 24), *„...pururea e viu ca să mijlocească pentru ei"* (7, 25), *„...Eu voi ruga (érotèsô, rogabo) pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă..."* (Ioan 14, 16 etc.).

Astfel, mijlocirea cerească a lui Hristos în slavă îşi are originea în rugăciunea Sa pământească în smerenie şi ascultare. Vice-

4. *La prière de Jésus pour l'unité chrétienne*, Casterman, 1960.

5. Faptul că textul de la Ioan 17 poate fi interpretat în sensul unei relatări istorice sau ca o meditaţie teologică a celei de-a patra Evanghelii, întemeiată ea însăşi pe mărturii istorice pe care evanghelistul Ioan le-ar fi reaşezat, nu schimbă cu nimic legitimitatea utilizării acestui capitol de către teologia creştină privind mijlocirea arhierească permanentă a lui Iisus Hristos pentru ucenicii Săi.

versa, această rugăciune pământească se perpetuează și constituie substanța mijlocirii cerești a Domnului preaslăvit (*cf.* Rom. 8, 34: *„Hristos, Cel ce a murit...Cel ce a înviat, Care și este de-a dreapta lui Dumnezeu, Care mijlocește pentru noi!")*.

Evanghelia ne face astfel să întrezărim un aspect al tainei intimității Persoanelor dumnezeiești, al dragostei care umple și arde inima lui Iisus.

2. Textul de la Ioan 17 este o rugăciune de implorare, plină de o putere nesfârșită de dragoste fiască și de ascultare, de certitudine arzătoare, dar și de exigență, de voință a împlinirii rugii Sale pentru ucenicii care rămân în lume. Mijlocirea a început, urcă deja către Tatăl, va continua în timpul Patimilor, iar Învierea îi va arăta puterea. Cincizecimea va arăta împlinirea ei pentru tot timpul Bisericii. Această mijlocire este și obiectul marii și slăvitei liturghii cerești, săvârșită de unicul Arhiereu și Mijlocitor și înfățișată în multitudinea de liturghii euharistice ale Bisericii de-a lungul devenirii sale istorice. Fiecare Euharistie este în același timp o *anamneză* a întregii lucrări mântuitoare, a Paștilor de suferință și de slavă ale lui Hristos, a mijlocirii Sale cerești permanente, o *mulțumire* pentru lucrarea mântuirii noastre, o *implorare* ca darurile Duhului Cincizecimii să continue să se reverse peste adunările noastre euharistice. În această anamneză euharistică, mijlocirea arhierească a lui Hristos este prezentă, se continuă, se împlinește, este ascultată. Astfel, o legătură intimă și organică unește mijlocirea cerească a lui Hristos, inaugurată după Cina cea de Taină, cu mijlocirea euharistică a Bisericii dintotdeauna și de pretutindeni, unde această Euharistie este săvârșită. Trebuie să amintim aici această legătură, pentru a arăta în ce măsură Euharistia constituie, prin însăși natura sa, în timpul Bisericii, rugăciunea prin excelență, în care Biserica continuă rugăciunea Mântuitorului pentru credincioși, sau, mai curând, în care Biserica integrează rugăciunea sa și

rugăciunile comunităţilor locale în unica Rugăciune care ajunge la Tatăl, care este ascultată şi împlinită de El.

3. Mijlocirea arhierească din cea de-a patra Evanghelie este deci *epicleza* prin excelenţă, cea care se va continua în *implorarea* cerească (Ioan 14, 16) şi va culmina cu trimiterea Mângâietorului, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede. Întreaga Cuvântare de despărţire constituie o pregătire a ucenicilor în vederea apropiatei plecări a Învăţătorului. Tristeţea despărţirii se va preface însă în bucurie, iar *„bucuria voastră, nimeni nu o va lua de la voi"* (16, 22). Este nevoie de această despărţire. *„Întristarea a umplut inimile voastre..., dar Eu vă spun adevărul: vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi"* (16, 6-7).

Duhul Sfânt nu este întotdeauna menţionat explicit, cu numele Său. Dar făgăduinţa Mângâietorului este cu adevărat în centrul Cuvântării de despărţire. Venirea Mângâietorului este preferabilă prezenţei lui Iisus „în trup" printre ucenici. Mângâietorul va rămâne în ei (Ioan 14, 16-17), îi va învăţa toate şi le va aduce aminte despre toate cele ce le-a spus Iisus (14, 26). Cunoaşterea ucenicilor este încă nedesăvârşită înainte de venirea Duhului Adevărului pe care Iisus Ii-L va trimite de la Tatăl. Mângâietorul le va revela chipul lui Iisus şi, în El, numele Tatălui. Această revelaţie este o „mângâiere". În contextul acestei mângâieri a Sfântului Duh trebuie să înţelegem toate făgăduinţele de viitor ale Cuvântării de despărţire cu privire la bucuria deplină, la darul păcii, revelaţia prin cunoaştere şi vedere, prezenţa lui Iisus şi a Tatălui în cei ce păzesc Cuvântul lui Dumnezeu (Ioan 14, 23), biruinţa asupra lumii dobândită de Hristos Însuşi (16, 33). În formularea acestor făgăduinţe, nu este vorba despre Sfântul Duh în mod sistematic sau explicit, dar este cu neputinţă să disociezi darul Duhului de această iminenţă a puterii, a curajului, a bucuriei, a păcii, a cunoaş-

terii desăvîrşite. Toate acestea sunt lucrarea „celuilalt Mângâietor", Cel care-L revelează pe Hristos, Cel căruia Hristos îi este în acelaşi timp şi Înaintemergător şi Trimiţător.

În Rugăciunea arhierească, numele Sfântului Duh nu este rostit, dar este prezent în fiecare moment al acestei rugăciuni fierbinţi. Rugăciunea arhierească este încadrată de tema slavei, care precedase deja Cuvântarea de despărţire (13, 31-32). Slava despre care vorbeşte Ioan este slava Tatălui, cea pe care Fiul o avea la Tatăl mai înainte de a fi lumea (17, 1-5). Dar nu singur se bucură de slavă Fiul la Tatăl, ci El se bucură de o slavă care se revarsă şi de care se vor bucura şi ucenicii lui Hristos: *„Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie împreună cu Mine şi aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea..."* (17, 24). Preaslăvirea temporală a lui Hristos trece prin Patimi şi este condiţia dăruirii Duhului Sfânt (7, 37-39).

Rugăciunea arhierească aminteşte de plecarea lui Iisus; această plecare este necesară pentru ucenicii Săi, pentru ca să poată veni asupra lor Mângâietorul, Duhul mângâierii. Cererea bucuriei depline, sau a sfinţirii ucenicilor întru Adevăr trebuie interpretate în legătură cu făgăduinţa Mângâietorului. Tot astfel, rugăciunea pentru cunoaşterea numelui Tatălui şi participarea la dragostea cu care Tatăl şi-a iubit Fiul sunt tot atâtea semne văzute, roade ale prezenţei Duhului Sfânt. Putem conchide cu certitudine că întreg dinamismul Rugăciunii arhiereşti, mişcarea însăşi de mijlocire a Mântuitorului este îndreptată către venirea celuilalt Mângâietor, iar între Persoana Duhului mângâietor şi toate darurile pe care Iisus le cere pentru ucenicii Săi se stabileşte o legătură intimă profundă.

4. Acum putem să ajungem la tema unităţii şi să-i precizăm ponderea în Rugăciunea arhierească. Am pomenit mai sus pilda Păstorului cel Bun, în care preţul pentru unitatea turmei era chiar viaţa Păstorului, dăruită de El pentru oile Sale. Unitatea turmei, însăşi existenţa acesteia ca corp organic

este ameninţată mereu de lupii care dau târcoale stânei. Jertfa de bună voie a lui Hristos este concepută deci, în a patra Evanghelie, ca o luptă în cursul căreia oile sunt risipite şi ameninţate în existenţa lor. Această idee este subliniată în Cuvântarea de despărţire: *"Iată vine ceasul, şi a şi venit, ca să vă risipiţi fiecare la ale sale şi pe Mine să Mă lăsaţi singur.... În lume necazuri veţi avea. Dar îndrăzniţi! Eu am biruit lumea"* (16, 32-33). Risipirea nu este deci definitivă, iar biruinţa lui Hristos va reconstitui unitatea turmei.

Recomandarea supremă a Cuvântării este porunca iubirii: *„Să vă iubiţi unul pe altul precum v-am iubit Eu"* (15,12 şi 17). Această dragoste este nemărginită, căci îşi are izvorul şi modelul în *„dragostea cea mai mare"*, cea cu care Iisus şi-a iubit ucenicii, până la a-Şi da viaţa pentru ei (15,13). Această dragoste se întemeiază ea însăşi în dragostea cu care Tatăl L-a iubit pe Iisus: *„Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, aşa v-am iubit şi Eu pe voi"* (15, 9).

În Rugăciunea arhierească, tema dragostei este amplificată şi concretizată în noţiunea de unitate, care nu apărea încă explicit în Cuvântarea de despărţire. În Rugăciune, unitatea creştinilor este menţionată în mai multe rânduri, în termeni deosebit de solemni. Pe de o parte, la 17, 11, unitatea ucenicilor decurge din apartenenţa lor la Tatăl. Iisus Se roagă *(érotô, rogo)* pentru ei. Am mai întâlnit deja acest verb la Ioan 14, 16, unde Iisus vesteşte că, după plecarea Sa, Îl va ruga pe Tatăl să trimită Mângâietorul. Aici, verbul este folosit fără complement, ceea ce subliniază şi mai mult puterea acestei rugăciuni. *„Mă rog pentru ei"* (Ioan 17, 9). Este o rugăciune de viaţă, de mântuire, de supravieţuire, chiar dacă ei rămân în lume. *„Păzeşte-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat"* (17, 11). Şi aici se exprimă grija de unitate: *„Ca să fie una precum suntem şi Noi"*.

Mai departe, la 17, 21, unitatea decurge din sfinţirea ucenicilor întru adevăr. Această sfinţire confirmă că ucenicii nu

sunt din lume, precum nici Învăţătorul lor nu este din lume (17, 14 şi 16). Sunt, totuşi, trimişi în lume, precum şi Iisus Însuşi a fost trimis în lume (17, 18). Pentru acest apostolat, este nevoie de sfinţire, de îmbrăcarea în Duhul sfinţeniei, al slavei şi al prezenţei lui Dumnezeu. Sfinţirea ucenicilor este tot după chipul celei a Învăţătorului. Este o sfinţire în adevăr, în Duhul adevărului, am spune noi. Roada acestei rugăciuni de sfinţire este tot unitatea. Ca şi trimiterea în lume, ca şi sfinţirea în adevăr, şi unitatea ucenicilor îşi are temeiul în fiinţa dumnezeiască, în relaţiile de ascultare, de sfinţire, de intimitate, de unitate a Persoanelor dumnezeieşti. *„Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una"* (17, 21). Aici, rugăciunea marchează un progres important. Lumea, care-i ura pe ucenici, această lume căreia ucenicii nu-i aparţineau, este la urma urmei „semn" pentru lume, semn al misiunii dumnezeieşti a lui Iisus Însuşi *„ca toţi să fie una...ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis"* (17, 21). Şi, puţin mai departe, cu mai multă tărie: *„Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârşiţi întru unime şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine"* (17, 22-23).

Unitatea nu mai este de-acum înainte doar o necesitate vitală, inerentă turmei lui Hristos, o condiţie a supravieţuirii ei, ci mult mai mult decât atât: însăşi convertirea lumii depinde de această unitate. Această lume pe care Dumnezeu a iubit-o atât de mult (Ioan 3,16) nu poate recunoaşte în Iisus pe Fiul Tatălui, nu poate avea prin Iisus acces la Tatăl, nu va putea fi atrasă către Iisus Hristos decât atunci când iubirea lui Dumnezeu se va fi întrupat în unitatea creştinilor. Dumnezeu Însuşi are nevoie de această unitate a ucenicilor Săi, fără de care lumea nu poate nici recunoaşte, nici crede că Iisus este Fiul lui Dumnezeu şi Trimisul Său.

Întreaga Rugăciune arhierească dezvăluie temerea crescândă a lui Iisus pentru unitatea Bisericii Sale. Seminţele de discordie, de invidie, de dorinţă de întâietate, de ambiţii vremelnice începuseră deja să încolţească în comunitatea apostolică. Era nevoie de întreaga tărie a mijlocirii lui Iisus, de puterea de sfinţire şi de ocrotirea Tatălui, de belşugul de mângâieri ale Duhului adevărului pentru a păstra Biserica în unitate şi în iubire şi în pace[6].

„Mişcarea rugăciunii lui Iisus trădează o nelinişte, scrie Pr. Villain, căci, deşi în curând totul va fi împlinit din biruinţa Crucii, cu toate acestea păcatul va continua să facă ravagii, oamenii nu vor conteni să se îndrepte spre propria lor pierzare, creştinii vor fi risipiţi încă de a doua zi. Iisus Se află în faţa prăpastiei în care omenirea fragilă şi atât de puţin rezistentă în faţa Vrăjmaşului este în pericol să se prăbuşească. Toate schismele se află, latente, sub ochii Săi. (...) Şi, pentru că Se roagă, rugăciunea Sa străbate veacurile, rămâne asemenea unui „memorial" în faţa tronului Tatălui. Datorită ei, este pusă o frână, o piedică se iveşte undeva pe lunecuşul dezagregărilor, dezbinarea nu va fi niciodată deplină..."[7].

În lucrarea plină de iubire a Mântuitorului, rugăciunea nu se opune acţiunii, învăţăturii, „prezenţei" lui Iisus în lume. În rugăciune, prezenţa Sa activă atinge cea mai mare intensitate,

6. Se va obiecta că, potrivit textului de la Ioan 17, Iisus nu se roagă pentru unitatea Bisericii, ci pentru cea a ucenicilor Săi, a celor care cred în El, şi că, prin urmare, o exegeză strictă nu poate extrage din Rugăciunea arhierească elementele unei teologii a Rugăciunii pentru Biserică. Desigur, ecleziologia (ca şi pnevmatologia) nu este decât implicită aici. Cu toate acestea, este extrem de aproape în contextul celei de-a patra Evanghelii, unde unitatea Bisericii dobîndeşte un caracter organic, organizat, chiar ierarhic. Majoritatea pasajelor ioaneice referitoare la unitate sunt pasaje cu adevărat ecleziologice: Bunul Păstor şi turma, rolul ucenicilor în înmulţirea pâinilor, Pescuirea minunată, rolul lui Petru şi al lui Ioan de-a lungul întregii Evanghelii ioaneice etc. Cf. F. M. Braun, *op. cit.*

7. M. Villain, *La prière de Jésus...*, p. 95-96.

în rugăciune, lupta Sa împotriva puterilor răului este cea mai ireductibilă, lucrarea Sa de unitate este cea mai eficace. Rugăciunea lui Iisus, care-I acoperă întreaga viață, care este un mod permanent și esențial al relației Sale cu Tatăl și al sfințirii lumii, această rugăciune adună și rezumă într-un fascicol de lumină întreaga dragoste a lui Iisus pentru ucenicii Săi. Acest aspect global al rugăciunii, acoperind întreaga ființă și persoana lui Hristos, trebuie să se regăsească și să se verifice în viața însăși și în mijlocirea preoțească și împărătească a Bisericii pentru lume.

5. Mijlocirea preoțească a lui Iisus Hristos este pecetluită printr-un final cu o nesfârșită putere de determinare, printr-un cuvânt care răsună asemenea Aminului lui Dumnezeu, al Celui care este Amin, martorul cel credincios și adevărat (Apoc. 3, 14), în care *„nu a fost da și nu, ci da a fost în El, căci toate făgăduințele lui Dumnezeu în El sunt da; și prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu prin noi"* (II Cor. 1, 19-20); este acel „voiesc" care încheie Rugăciunea arhierească, exprimând nu numai cererea de ascultare filială către voia supremă, ci a Celui care este deja angajat în împlinirea slavei treimice, a Celui în fața căruia tot genunchiul se pleacă, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt (Filip. 2,10), a Celui a cărui familiaritate cu Tatăl este nesfârșită. *„Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat..."* (Ioan 17, 24).

Acest simplu cuvânt „voiesc" ne dezvăluie limitele mijlocirii, ale implorării, sau mai curând ne subliniază împlinirea acesteia în Cel care a fost mort și, iată, este viu, în vecii vecilor, și are cheile morții și ale iadului (*cf.* Apoc. 1, 18), în Cel care, după ce a biruit, a șezut cu Tatăl Său pe scaunul Lui (*cf.* Apoc. 3, 21).

6. La începutul acestei expuneri, am subliniat locul organic al Rugăciunii arhierești în axa mijlocirii mântuitoare a lui Iisus pentru lume. Există o corespondență teologică intimă

între rugăciunea lui Iisus şi mijlocirea Sa cerească. Rugăciunea arhierească trebuie înţeleasă în cadrul liturghiei unice a Marelui nostru Arhiereu. Prin urmare, rugăciunea lui Iisus pentru unitatea ucenicilor Săi are o valoare constitutivă şi permanentă, se perpetuează în liturghia cerească, răsună în toată vremea Bisericii. Biserica dăinuie şi supravieţuieşte, în pofida forţelor de dezbinare, de împrăştiere, prin puterea acestei rugăciuni, care o păstrează în fiinţă şi în unitate, tot aşa cum o păstrează în adevărul, în sfinţenia şi în slava Tatălui.

Astfel, în celebrarea sa liturgică, Biserica mulţumeşte pentru această mijlocire atotputernică, căreia i se asociază prin rugăciunea întregii adunări euharistice. Ea pătrunde în intimitatea slavei şi a vieţii dumnezeieşti, pe care Tatăl o revarsă peste Biserică, la cererea Fiului, întru Duhul Sfânt. Fiecare celebrare euharistică este, prin excelenţă, o manifestare a unităţii şi o cerere de a rămâne în această unitate eclezială.

B

După această reflecţie teologică asupra textului de la Ioan 17, putem trage unele concluzii:

1) Singura rugăciune explicită pentru unitatea creştinilor, în Evanghelie, este cea înălţată de Hristos Însuşi către Tatăl, într-un moment şi în nişte termeni de o solemnitate cu totul specială. Această rugăciune pentru unitate nu poate fi despărţită de mijlocirea permanentă a lui Hristos pentru Biserica Sa. Apropierea Rugăciunii arhiereşti de Cuvântarea de despărţire şi legătura internă dintre acestea subliniază dimensiunea pnevmatologică a rugăciunii arhiereşti însăşi. Temeiul Bisericii, al fiinţei sale, al sfinţeniei sale, al unităţii sale , acest temei este treimic, nu doar hristocentric: decurge din Tatăl, este cerut şi dăruit de către Fiul, este trăit şi împlinit în plenitudinea şi diversitatea darurilor Duhului Sfânt. Un studiu atent al epistolelor pauline ne-ar oferi o confirmare a acestui temei

treimic al Bisericii dezvăluit de cea de-a patra Evanghelie, demonstrându-i îndeosebi dimensiunea pnevmatologică, deseori neglijată, pe care tradiția Bisericii primare nedespărțite, răsăriteană sau apuseană, a trăit-o cu asemenea intensitate, atât în cateheză, cât și în mărturisirile sale de credință. Este potrivit să amintim această perspectivă treimică a rugăciunii ecleziale pentru unitate într-un moment în care întreaga mișcare ecumenică redescoperă temeiul trinitar al credinței creștine și în care Consiliul Ecumenic al Bisericilor a acceptat la New-Delhi, în 1961, să dea un temei trinitar mărturisirii sale comune de credință. În *lex orandi* trebuie pusă în aplicare *lex credendi* pe care CEB a recunoscut-o, astfel încât mărturisirea de credință să devină și mărturie de viață. Într-adevăr, întreaga viață a Bisericilor decurge din unitatea de ființă a Persoanelor treimice, din unitatea dumnezeiască de iubire, și doar conformându-se acestei unități treimice, Biserica (și creștinii împreună cu ea) își realizează plenitudinea de viață și de mărturie.

2. Darurile Duhului Sfânt, printre care aflăm unitatea, dragostea reciprocă, aceste daruri sunt împlinirea rugăciunii lui Hristos Iisus. Aceste daruri sunt indivizibile și alcătuiesc condiția totală a venirii Împărăției lui Dumnezeu, a prezenței sale în lumea încă cufundată în acest eon. Unitatea este nedespărțită de sfințenie, de sfințirea de către Tatăl. Această sfințire-afierosire, această punere de o parte este legată la rândul său de primirea Cuvântului lui Dumnezeu, care este Cuvântul adevărului. Astfel, tot prin cunoașterea Tatălui, întru Fiul Său, prin Duhul adevărului ne este dată și viața veșnică (Ioan 17, 3). Această cunoaștere este cu neputință fără împlinirea poruncii celei noi, porunca iubirii. Roadele acestei iubiri și ale acestei vieți noi în prezența Mângâietorului sunt pacea lui Hristos, bucuria Sa, bucuria paradoxală a despărțirii care-i cuprinde pe ucenici pe când se întorceau de la muntele Înălțării, când s-au întors în încăperea de sus pentru a aștepta împlinirea făgădu-

inţei, venirea Mângâietorului. Încununarea şi plenitudinea eshatologică a acestei vieţi noi este slava lui Hristos, cea pe care a primit-o de la Tatăl Său, cea pe care şi El o dăruieşte în contemplaţie (prin participare, am spune noi) celor pe care Tatăl i-a dăruit Lui (Ioan 17, 24).

Acesta este, deci, cadrul viu şi global al unităţii pentru care Hristos S-a rugat înainte de Patimile Sale, pentru care nu încetează de a Se ruga lângă Tatăl, unitate al cărei dar ni-l oferă, a cărei putere o reînnoieşte în darul Sfântului Duh perpetuat în Biserică din Euharistie în Euharistie.

Unitatea pe care Hristos o dăruieşte Bisericii Sale şi care constituie rodul mereu reînnoit al slăvitei Sale mijlociri, această unitate este, deci, un aspect al unei condiţii totale de participare la viaţa Duhului, la darurile multiple ale Acestuia, despre care ne-au vorbit Cuvântarea de despărţire şi Rugăciunea arhierească. În propria noastră căutare şi în rugăciunea noastră pentru unitate este bine să nu pierdem din vedere acest context „harismatic" al unităţii şi să ne amintim că unitatea se va impune ca o realitate deja trăită şi dăruită doar în măsura deschiderii totale către harul, lumina şi pacea lui Dumnezeu. În sfârşit, unitatea creştină trebuie să dorească să se materializeze, să se verifice în elementele credinţei, în structurile Bisericii, în mărturia primordială a Bisericii care este iubirea sa, nu numai în eshaton, prin credinţă, ci şi în istorie, în viziune.

3. La rândul său, Biserica se integrează rugăciunii lui Hristos pentru unitate. Fiecare Euharistie ne asociază la aceasta, Biserica poartă în sine această făgăduinţă a neîncetatei prezenţe a Domnului, deci a rugăciunii Sale, deci a darului unităţii.

Unitatea este trăită şi vestită din adâncul potirului euharistic; în jurul altarului sau al mesei Cinei celei sfinte se manifestă cel mai deplin această unitate. Şi, tot astfel, drama dezbinării creştinilor este resimţită cu cea mai mare intensitate în imposibilitatea intercomuniunii.

Iată de ce Euharistia este o provocare la adresa situației actuale a Bisericii, a instalării acesteia în dezbinare. Este o provocare la adresa dezbinării creștinilor, pentru că Hristos nu poate fi împărțit, pentru că Trupul Său, Biserica, este Una prin fire, prin făgăduință, prin chemare. Dezbinarea este astfel o absurditate și un scandal, iar acceptarea sa ca regulă contrazice și trădează voia Domnului. Trebuie, deci, să ne rugăm cu mai multă ardoare pentru ca sminteala dezbinării să fie depășită la temelie și la origine, în taina însăși a iubirii și a comuniunii, pentru ca unitatea să fie realizată în plenitudinea sa vizibilă în taina Euharistiei, unitate văzută, așa cum Hristos o voiește și cu mijloacele pe care El le va voi.

Biserica se asociază voinței de unitate a lui Hristos: acelui „voiesc" al Domnului îi răspunde un „voiesc" al Bisericii. Această voință eclezială a unității se situează în rugăciune: ea oglindește, pe de o parte, nerăbdarea și suferința tuturor dezbinărilor omenești în Biserică. Pe de altă parte, amintește încrederea și certitudinea inerente mijlocirii creștine, precum și realitatea darului unității în Biserică de-a lungul timpului, în pofida dezbinărilor și schismelor reînnoite, dar neputincioase în a compromite definitiv făgăduințele Noului Legământ.

În acest sens, se poate pune chiar întrebarea dacă are rost să ne rugăm pentru unitatea Bisericii, din moment ce această unitate este neîntreruptă, iar rugăciunea lui Hristos nu s-ar referi decât la unitatea ucenicilor, a creștinilor individuali. În realitate, creștinul nu este izolat, nici desprins de un context comunitar, iar această condiționare comunitară determină în mare măsură comportarea sa atât intelectuală, cât și afectivă. Înstrăinarea, mai întâi, și apoi dezbinarea nu se referă numai la inși izolați, ci la organisme ecleziale constituite, stabilite, vii. Înfruntarea și păcatele discordiei privesc atât comunitățile locale, regionale, etnice, continentale, cât și indivizii. În măsura în care Biserica se organizează în funcție de cadrele

acestor comunităţi şi este incapabilă să se ridice deasupra certurilor partizane, este ea însăşi solidară cu dezbinările. Astfel, dezbinările creştinilor tind întotdeauna către dezbinarea Bisericii. Cu toate acestea, prezenţa Duhului Sfânt în Biserică permite ca aceste bariere să nu fie considerate de netrecut şi oferă o nădejde nezdruncinată de redescoperire a unităţii văzute şi tangibile, chiar - şi mai ales - pentru lume.

4. Aici trebuie subliniat faptul că orice rugăciune comună pentru unitate, orice manifestare comună de iubire, orice gest comun de solidaritate, de întrajutorare, de milostivire, orice căutare de aprofundare a tradiţiilor specifice sunt tot atâtea pregătiri ale actului final al „comuniunii euharistice", se înscriu ca tot atâtea gesturi, strădanii împotriva forţelor de dezbinare şi de înstrăinare şi, mergând toate pe calea rugăciunii Domnului pentru unitate, sunt totodată şi roadele acestei rugăciuni, semnul prezenţei darurilor Duhului Sfânt.

Trebuie deci înmulţite şi diversificate aceste gesturi, acte, manifestări de unitate, trebuie obişnuiţi creştinii să se roage împreună, să reflecteze într-un limbaj comun, să trăiască ca fraţii, într-un cuvânt, să înveţe din nou să iubească, potrivit cuvintelor Apostolului: *„Iar cine are bogăţia lumii acesteia şi se uită la fratele său care este în nevoie şi îşi închide inima faţă de el, cum rămâne în acela dragostea lui Dumnezeu?"* (I Ioan 3, 17). Aceste gesturi de iubire trebuie să depăşească limitele comunităţilor locale, să depăşească chiar şi cadrul, din ce în ce mai restrâns şi „minoritar" şi din ce în ce mai „avut" al creştinătăţii, pentru a împărţi pâinea, vinul şi untdelemnul, darurile naturale ale lui Dumnezeu către om, pentru a le împărţi în folosinţa lor firească imediată cu cei cărora le este foame şi sete.

5. În acelaşi timp cu aducerea acestor dovezi ale iubirii, trebuie să se intensifice şi rugăciunea, rugăciunea în taina inimii, ca şi rugăciunea în comun. Nu avem de ales între aceste două moduri de rugăciune, acestea se cer şi se completează reci-

proc. A sosit timpul ca, alături de programele de întâlniri comune de rugăciune, să se dezvolte o educație a rugăciunii, o îndreptare a acesteia către cererea unității, o spiritualitate a rugăciunii pentru unitate, în toate timpurile și în toate locurile. A uita această dimensiune lăuntrică a rugăciunii înseamnă a devitaliza rugăciunea în comun pentru unitate, a-i frânge boldul.

Orice rugăciune personală este o rugăciune în Duhul Sfânt și se adresează în ultimă instanță Tatălui, prin Hristos. Ea se integrează deci rugăciunilor Bisericii, rugăciunii neîncetate a lui Hristos Însuși, este inspirată și însuflețită de Duhul lui Hristos. Dacă este autentică și vie, va implora refacerea unității, la toate nivelurile acestei unități: a omului lăuntric, împăcat cu sine, a familiei, a comunității, a parohiei, a națiunii, a marii familii universale a oamenilor, dincolo de prejudecăți și de barierele de limbă, de clasă sau de rasă. Orice rugăciune personală își are locul în simfonia liturgică pe care o dirijează Marele Arhiereu Iisus Însuși; rugăciunea este, deci, euharistică prin însăși natura ei, liturgică chiar, atunci cînd este rostită sau șoptită în intimitatea dialogului omului cu Domnul său. Aici, ortodoxul aduce bogăția spiritualității răsăritene tradiționale a „rugăciunii lui Iisus" sau „rugăciunea inimii", care constituie, poate, taina și cheia întregii experiențe a rugăciunii în Ortodoxie.

6. În sfârșit, rugăciunea comună, comunitară, are un loc deosebit în această simfonie liturgică. Este o manifestare, mai ales atunci când unește creștini încă instalați în separare, este o mărturie că acești separați, acești excomunicați reciproc se recunosc, se redescoperă din nou ca frați, ca prieteni, ca membri ai aceleiași familii. Și aici își dobândește rugăciunea duminicală întreaga sa valoare, ea, care este teologic nedespărțită de rugăciunea arhierească. „Tatăl nostru" este o mijlocire în Hristos Iisus, pentru venirea Împărăției, sfințirea numelui lui Dumnezeu, împlinirea voii Sale. Toate aceste elemente se

regăsesc în rugăciunea arhierească. Varianta pnevmatologică a rugăciunii Tatăl nostru, potrivit Sfântului Luca (11,2) este cunoscută şi astfel: *„Vie Duhul Tău Sfânt (peste noi) şi curăţească-ne"*. Este bine să amintim această tradiţie, care provine, desigur, de la primele comunităţi iudeo-creştine[8], şi să ne îmbogăţim prin ea cateheza la Tatăl nostru. Tatăl nostru este normativ pentru orice rugăciune creştină şi cuprinde toate intenţiile şi toate cererile noastre, supunându-le voii sfinţitoare a lui Dumnezeu: „Dacă ne rugăm aşa cum trebuie să ne rugăm, spunea Fericitul Augustin, nu putem spune nimic altceva decât ceea ce este cuprins în această rugăciune"[9].

Duhul Însuşi ne îndrumă în aceste zile către o pedagogie, o ucenicie a unităţii. Trebuie precizat că rugăciunea unităţii este o rugăciune pentru unitate şi este o rugăciune a celor dezbinaţi, dar că, în acelaşi timp, prin ea ne situăm în rugăciunea lui Hristos, în voinţa Sa de unitate, iar această voinţă este destul de puternică pentru a ne putea refugia în ea fără teamă.

7. Un ultim element se referă la diferitele rugăciuni pentru unitate. Acestea sunt treimice, pentru că orice rugăciune este treimică prin natura sa, aşa cum am văzut la Sfântul Ioan. Dar dinamica mijlocirii comportă mişcări diferite, care se completează. Cea de-a patra Evanghelie înfăţişează rugăciunea de mijlocire a lui Hristos pe lângă Tatăl prin pogorârea Duhului adevărului. Epistola către Evrei ne dă mărturie despre aceeaşi mişcare de mijlocire a Marelui Arhiereu preaslăvit care se roagă pentru noi la Tatăl (Evr. 7, 25). În sfârşit, Epistola Sfântului Pavel către Romani, folosind acelaşi termen rar *„a mijloci" (hyper entygchanei, interpellare, postulare)* folosit la Evrei 7, 25, diversifică modurile de mijlocire, aplicând acest termen atât lui Hristos, cât şi Duhului Sfânt, în cadrul capitolului opt. În

8. *Cf.* A. Hamman, *Le Prière*, vol. I, Tournai, 1959, p. 134.
9. *Epist.* 130, 12, 22; P. L. 33, 502.

versetul 34, citim (și aceasta este într-adevăr în spiritul celei de-a patra Evanghelii și a Epistolei către Evrei) că *„Hristos, Cel ce a murit și mai ales Cel ce a înviat, Care și este de-a dreapta lui Dumnezeu..., mijlocește pentru noi!"*. Puțin mai înainte însă, și de două ori chiar, această mijlocire este atribuită Sfântului Duh: *„Noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite. Iar Cel ce cercetează inimile știe care este dorința Duhului, căci după Dumnezeu El Se roagă pentru sfinți"* (Rom. 8, 26-27).

Este vorba aici, deci, de o dublă mijlocire, cea a lui Hristos preaslăvit, dar și cea a Duhului Sfânt. În cea dintâi, Biserica se alătură mijlocirii lui Hristos pentru a implora venirea Sfântului Duh și a darurilor Sale. Aceasta este forma clasică a epiclezei pnevmatologice, provenind din teologia celei de-a patra Evanghelii.

În cea de-a doua, Biserica primește Duhul în adâncul său, se pătrunde în chip lăuntric de Acesta prin revărsarea darurilor Sale, astfel încât Duhul Însuși este Cel care mijlocește în noi, care ne face să strigăm: Avva, Părinte!, care adeverește că suntem fii ai lui Dumnezeu, care dă mărturie despre venirea Domnului Iisus. Întru Duhul este Biserica mireasă, împodobită și înfrumusețată cu darurile Sale, inspirată și înflăcărată de Duhul în așteptarea nerăbdătoare a întoarcerii lui Hristos Iisus: *„Maranatha, vino, Doamne Iisuse"*. *„Și Duhul și mireasa zic: Vino...Și să vină cel însetat, cel ce dorește să ia în dar apa vieții"* (Apoc. 22, 17).

Toate structurile, întreaga viață a Bisericii, îndeosebi rugăciunea sa, sunt determinate de acestă dublă mijlocire pe lângă Tatăl - a Fiului pentru Duhul, și a Duhului pentru Fiul -, prin această slujire și această mărturie reciprocă, prin această dublă prezență reală a celor doi Mângâietori, și, în Ei și prin Ei, prin întâlnirea cu Tatăl, izvor și țintă a comuniunii treimice a Bisericii.

Fie ca rugăciunile noastre comune pentru unitate să poarte pecetea acestei diversităţi şi complementarităţi a Fiului şi a Duhului. În cadrul tradiţional al rugăciunii către Tatăl, să îndrăznim întru Hristos, să invocăm Sfântul Duh în aceste rugăciuni pe care tradiţia apuseană sau răsăriteană le rosteşte cu bucurie *(Împărate ceresc, Veni Creator Spiritus)*, pentru ca rugăciunea noastră pentru unitate să fie cu adevărat rugăciunea Sa, inspirată, purtată de El şi împlinită în El, modelată, ca să spunem aşa, de „mâinile" lui Dumnezeu.

Rugăciunea pentru unitate trebuie să depăşească cadrul temporal al unei săptămâni, care nici nu se pretinde, de altfel, limitativă şi care nu are alt scop decât de a propune momente de adunare şi de rugăciune comună, pregătite printr-o informare adecvată şi însoţite de gesturi de frăţietate, de daruri, colecte etc. Pe de altă parte, impulsul dobândit prin aceste „săptămâni" de durată variabilă trebuie să poată fi aplicat de către comunităţi în memorialul lor, în rugăciunea lor de mijlocire, ca una dintre intenţiile de rugăciune centrale şi cele mai constante. Nu ar trebui, deci, să riscăm o sclerozare a Săptămânii Universale de Rugăciune, a cărei valoare pedagogică şi duhovnicească este uriaşă şi universal recunoscută, închizând-o într-o instituţie fixă şi înţepenită. Preocuparea noastră să fie cea de a căuta să-i păstrăm prospeţimea, dinamismul, aşa cum le-am trăit mai ales în momentele de excepţie care au fost aceşti ultimi ani, gravitând în jurul Conciliului, în imensa nădejde de unitate pe care papa Ioan al XXIII-lea a ştiut să o deştepte în noi.

XXI

EUHARISTIA, PLENITUDINE A BISERICII

Aş dori mai întâi să vă împărtăşesc ceea ce mi-a reţinut cel mai mult atenţia în cercetările teologice şi în studiile din ultimele decenii consacrate Euharistiei. Este vorba de o foarte mare convergenţă între faptul însuşi, evenimentul Bisericii şi cel al Euharistiei.

La catolici, mă gîndesc în mod deosebit la magistrala carte a Pr. Henri de Lubac, *Catholicisme*[1] şi la continuarea acestuia în *Méditation sur l'Eglise*[2] şi *Corpus Mysticum*[3], în care a pus în valoare aspectul, temeiul euharistic al Bisericii, al structurilor, al comuniunii sale. De asemenea, putem menţiona, în timpul şi după Conciliul Vatican II, anumite texte conciliare, Constituţiile privind Biserica şi liturghia, sau recenta carte a Pr. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise*[4]. La protestanţi, J. J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*[5], la ortodocşi, articole şi studii foarte importante ale Pr. Serghei Bulgakov[6] († 1944) asupra tainei euharistice şi a relaţiei dintre Euharistie, pe de o parte, şi Biserică şi preoţie, pe de altă parte.

De asemenea, mă gândesc la studiile Pr. Florovsky, puse recent în valoare de Pr. Lelouvier în *Perspectives russes sur*

1. Paris, 1947 (ed. a 4-a).
2. Paris, 1953.
3. Paris, 1949 (ed.a 2-a).
4. Paris, 1964.
5. Neuchâtel şi Paris, 1966.
6. De ex. *Le Ministère et les Sacrements* (în lb. rusă), în PUT, nr.49, Paris, 1935, şi *Le Royaume de Dieu* (în lb. rusă), în PUT, nr. 11, Paris, 1928.

l'Eglise[7], la Paul Evdokimov, *Orthodoxie*[8], *Prière de l'Église d'Orient*[9], la studiile lui Nikos Nissiotis privind pnevmatologia euharistică[10], la numeroasele articole ale lui Olivier Clément, în *Contacts*[11], ale Pr. Alexander Schmemann[12] sau ale Pr. Jean Meyendorff[13].

În ceea ce priveşte raporturile reciproce dintre Euharistie şi Biserică, aş dori să subliniez în mod deosebit importanţa cercetărilor Pr. Nicolae Afanasiev († 1966), primul care a pus în valoare noţiunea însăşi de ecleziologie euharistică, analizând cu multă claritate textele Bisericii primare, îndeosebi cele ale tradiţiei pre-niceene, şi aplecându-se cu predilecţie asupra textelor Sfântului Ipolit, ale Sfântului Ignatie al Antiohiei, Sfântului Ciprian al Cartaginei etc., ale acestei epoci în general, luând ca punct de plecare datul neotestamentar.

Pr. Afanasiev s-a străduit să arate că ecleziologia Bisericii primare nu era o ecleziologie aşa cum o vedea el dezvoltându-se după Ciprian, îndeosebi în orbita tradiţiei romane, pe care o numea *ecleziologie universală*. Acestei ecleziologii universale, el îi opunea o *ecleziologie euharistică*, care situa şi manifesta plenitudinea Bisericii în jurul episcopului, în Euharistie, taina adunării. Şi astfel, Euharistia însăşi dezvăluia sensul

7. Paris, 1968.

8. Neuchâtel şi Paris, 1959.

9. Paris-Tournai, 1966. „Eucharistie, Mystère de l'Église", în *La Pensée Orthodoxe*, nr.13, Paris, 1968, p.53-69.

10. „The importance of the doctrine of the Trinity for Church life and Theology", în *„The Orthodox Ethos"*, Oxford, 1964. „Pneumatologie orthodoxe", în *Le Saint Esprit*, Geneva, 1963. „La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise", în *Istina*, 1967, nr.3-4.

11. *Ecclésiologie eucharistique et primauté*, 1961, nr. 33, *Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*, 1963, nr. 42, *Vers un dialogue avec le catholicisme*, 1964, nr. 45, *Le renouveau de l'Église*, 1964, nr. 48, *L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, 1968, nr. 61.

12. În *St. Vladimir's Seminary Quarterly*.

13. De ex: *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965.

plenitudinii, al autenticității, al catolicității calitative a Bisericii. Biserica este catolică oriunde se adună, oriunde se reunește în învățătură, în frângerea pâinii, în săvârșirea tainei euharistice (Fapt. 2, 42). Și tocmai pornind de la acest dat inițial al Bisericii locale, revelate în plenitudinea sa, în jurul Euharistiei, putem înțelege sensul, natura profundă a Bisericii, întruparea sa, prezența sa în lume, și putem înțelege totodată că unitatea Bisericii, în dimensiunea sa universală, este o unitate nu de supunere, ci de comuniune, după chipul vieții treimice. Într-un studiu despre *Le Pouvoir de l'Amour*[14], Pr. Afanasiev insista asupra faptului că, în Biserică, numai dragostea este izvor și rațiune de a fi a puterii, a autorității și a ordinii.

Ceea ce trebuie înțeles aici în primul rând este faptul că nu se poate vorbi despre Biserică fără a ne întoarce deîndată către Euharistie; tot astfel, nu este cu putință să ne oprim și să medităm asupra Euharistiei, uitând, fie doar și pentru o clipă, că Euharistia este taina, actul constitutiv și celebrarea comună, *leitourgia* Bisericii. Și astfel, ajungem puțin câte puțin să depășim concepția „individualistă" despre Euharistie. Individualistă nu numai în sensul că Euharistia ar semnifica și ar realiza doar raportul meu personal cu Dumnezeu, ci și în considerarea Euharistiei ca una dintre taine, potrivit unei noțiuni oarecum cantitative a celor șapte taine. Într-o astfel de concepție, se pot enumera tainele, întâlnind printre celelalte taine și Euharistia, fără ca dimensiunea euharistică a întregii Biserici și a vieții credinciosului, a adunării, raportul său euharistic atât cu lumea, cât și cu Dumnezeu, cu Treimea, să poată fi trăit, pus în valoare atât cât ar trebui. Astăzi, redescoperim Euharistia nu numai ca una dintre taine, ci ca taina prin excelență a Bisericii, adică taina în care Biserica este Biserică, taina în care Biserica se revelează, ca taină ea însăși, în care Euharistia înglobează întreaga reali-

14. In *Le Messager Orthodoxe*, 1967, nr. 39, p. 3-25.

tate a Bisericii, într-o perpetuă deschidere spre ceea ce nu poate fi niciodată exprimat, cuprins sau definit de către simbol.

Euharistia se reveleazӑ în conştiinţa teologică modernă ca taina prin excelenţă a Bisericii, taina în care Biserica se recunoaşte, se perpetuează, ca locul şi timpul adunării poporului lui Dumnezeu, ca darul şi sfinţirea acestuia ca Trup al lui Hristos prin pogorârea Sfântului Duh şi, în sfârşit, ca punctul de plecare al mărturiei şi al expansiunii misionare şi apostolice a întregii Biserici.

TAINA CUVÂNTULUI

Este limpede că dacă, în Euharistie, pe de o parte, separăm, împărţim şi deosebim în planul catehezei sacramentale, două mari părţi: *a)* doxologia centrată în jurul Evangheliei şi al propovăduirii, adică taina Cuvântului şi *b)* taina Euharistiei, sfinţirea şi împărtăşirea cu Pâinea cea vie şi cu Potirul mântuirii, pe de altă parte, trebuie să amintim că liturghia euharistică este în întregime, de la începutul liturghiei catehumenilor până la trimiterea finală a credincioşilor, o liturghie a cuvântului. Cuvântul nu este doar juxtapus Euharistiei sau doar o precede, ci el interiorizează întreaga acţiune liturgică.

Acest lucru este important pentru a putea pătrunde taina Bisericii. Vorbind despre Euharistie, vorbim de fapt în mod constant despre taina Bisericii, despre fiinţa Bisericii, de care Euharistia dă seamă şi pe care o oglindeşte şi o dezvăluie. Euharistia Bisericii este în întregime un cult, după cum se spune şi în rugăciunea euharistică a Sfântului Ioan Gură de Aur, o slujbă „înţelegătoare" (în vechile versiuni ale Liturghierului, *n.tr.*), duhovnicească: „Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească şi fără de sânge şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi

peste aceste Daruri ce sunt puse înainte" (epicleză). Slujbă înţelegătoare, adică, literal, logică, duhovnicească.

Cuvântul logic *(logikos)* are, fără îndoială, cel puţin două semnificaţii:

- este relativ la Logos, la Cuvântul lui Dumnezeu, la Cuvânt, atât la Cuvântul lui Dumnezeu revelat şi trăit în Euharistie, în liturghie, cât şi la cuvântul oamenilor, prin care acest Cuvânt este acceptat, întrupat, prelungit şi vestit în Euharistie;
- are sensul de duhovnicesc, adică teologic, este foarte aproape de *pnevmatikos*, relativ la Duhul Sfânt.

În acest sens, *logikos* nu poate fi înţeles ca o indicaţie a prezenţei unice şi exclusive a lui Hristos, a celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi. În întreaga Sa revelaţie, în întregul Său Paşte mântuitor, Hristos poartă în El întotdeauna, în acelaşi timp, prezenţa Duhului, pe care o dăruieşte şi care-L manifestă. El ne face să ne întoarcem, totodată, către Tatăl, către Cel care vorbeşte, care rosteşte şi care trimite, către Tatăl Care revelează şi Se revelează în Cuvântul Său, în Verbul Său întrupat.

Euharistia este în întregime o slujbă înţelegătoare, logică, o slujbă purtată, informată de către cuvânt, limbaj, cântec, rugăciune. Şi trebuie să amintim: cuvântul însuşi, aşa cum răsună, aşa cum este revelat în Euharistie, în rugăciune, în cult, în întreaga viaţă a Bisericii, depăşeşte, desigur, limitele liturghiei. Aceasta este una din constantele concepţiei noastre despre liturghie, şi anume că totul, în liturghie, depăşeşte liturghia, conţinutul depăşeşte forma, căci dacă Biserica se adună separându-se, retrăgându-se la o parte de lume, face întotdeauna acest lucru pentru a putea să se reverse şi să se întoarcă în lume, cu plenitudinea şi impetuozitatea Duhului Cincizecimii.

Cuvântul liturgic, doxologia, lectura Evangheliei, propovăduirea, constituie o manifestare a prezenţei Împărăţiei lui Dumnezeu, deci o revelaţie propriu-zisă, dar o revelaţie care se înscrie şi se exprimă în limbaj, într-un limbaj omenesc, un lim-

baj întotdeauna viu, un limbaj nedesăvârşit, care creşte şi trebuie revizuit fără încetare, dar care, în acelaşi timp, este un limbaj obiectiv şi adevărat, fiind limbajul Bisericii lui Hristos. Prin urmare, şi aici atingem însăşi natura cuvântului şi a oricărui simbol, limbajul conţine o ambiguitate care îi este proprie şi care nu poate fi despărţită de el. Cuvântul este întotdeauna insuficient. El poate masca până şi realitatea pe care caută să o exprime, tot aşa de bine cum o şi dezvăluie. Iată de ce Biserica este deosebit de răspunzătoare de puritatea, de rigoarea, de forma însăşi a limbii, a limbajului, a cântării, a rugăciunii.

Sacramentalitatea cuvântului decurge din sacramentalitatea Bisericii înseşi şi din sacramentalitatea lui Hristos. Hristos, fiind Dumnezeu şi om, tot ceea ce decurge din El, cuvintele, ca şi faptele Sale, ca şi viaţa Sa însăşi, ca şi moartea Sa, ca şi Biserica şi tainele, toate acestea sunt în acelaşi timp consubstanţiale Cuvântului lui Dumnezeu cel veşnic, dumnezeiesc, neschimbabil, adevărat, frumos, şi consubstanţiale cuvintelor omeneşti, ele însele în relaţie cu acest Cuvânt al lui Dumnezeu.

Acesta răsună mai întâi în inima omului zidit după chipul lui Dumnezeu şi după asemănarea Sa, îmbrăcat şi format şi pătruns de Duhul Sfânt, prin care acest Cuvânt al lui Dumnezeu află întotdeauna o corespondenţă, un ecou, o receptivitate.

În raport cu cultul şi cu Euharistia, putem deosebi mai multe moduri de acţiune ale acestui Cuvânt: a) Cuvântul conduce spre Biserică, atrage spre ea, intoduce în ea; b) Cuvântul răsună în Biserică asemenea unui Cuvânt ziditor care ne face asemenea lui Hristos, care ne luminează, ne judecă, ne păstrează, ne conduce; c) Cuvântul face Euharistia tot aşa cum Cuvântul face Biserica; d) în sfârşit, Cuvântul este pecetluit de Euharistie, de împărtăşire. Dacă este adevărat că, aşa cum spune J. J. von Allmen[15], este nevoie de Cuvânt pentru a înţe-

15. *Op. cit*, p. 27.

lege Cina, pe de altă parte este nevoie de Euharistie pentru a înțelege Cuvântul. De abia la frângerea pâinii au putut ucenicii la Emaus să vadă și să înțeleagă deplin învățătura Domnului, să facă legătura dintre cuvintele pe care li le spunea Iisus și propria Sa persoană. Cuvântul liturgic, atâta timp cât nu se împlinește, cât nu culminează în împărtășirea euharistică, rămâne încă exterior ființei profunde a omului.

Tocmai prin această nuntă duhovnicească pe care o constituie Euharistia, Cuvântul poate fi definitiv pecetluit, acest Cuvânt care izvorăște și atinge înțelegerea noastră poate să-și afle acolo adăpost, poate fi acceptat și poate trăi acolo. În acest sens, raportul dintre Cuvânt și Euharistie ne amintește că dinamismul inerent Euharistiei ne face să depășim stadiul înțelegerii. Înțelegerea, chiar și duhovnicească, chiar și contemplativă, nu constituie stadiul ultim, capătul, plenitudinea vieții în Hristos. Pentru a fi deplină, viața în Hristos trebuie să depășească stadiul înțelegerii și al iluminării.

Iată de ce Părinții Bisericii au deosebit trei planuri ale urcușului duhovnicesc: cel dintâi este cel al curățirii, *catharsis,* apoi cel al contemplației, *theoria,* și cel de-al treilea unirea, *enosis,* care transcende cu totul toate formele de inteligență și în care omul se împlinește în locul în care cuvântul însuși lasă locul tăcerii. Doar în această tăcere poate răsuna în noi, în cele din urmă, Cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, urcușul, deschiderea omului către Cuvântul lui Dumnezeu poate fi semnificată, indicată de această căutare a tăcerii, astfel încât Cuvântul lui Dumnezeu întru Duhul Sfânt să răsune nu din exterior, ca un Cuvânt care ne este adresat, ci dinlăuntru, prin Duhul Sfânt, pentru că întru Duhul Sfânt, atunci când omul se roagă, nu omul este cel ce se roagă, ci Duhul Sfânt este Cel care mijlocește și suspină, care vorbește și suflă și dă mărturie pentru Hristos în noi. Astfel, interiorizarea noastră progresivă și transparența noastră crescândă la Hristos în Cuvânt trebuie să se

înscrie în linia, în sensul unei creşteri în noi înşine, al acelei *maturări* a Cuvântului lui Dumnezeu. Acesta, asemenea unui grăunte de muştar, pătrunde în spaţiul nostru lăuntric şi-l umple, ocupându-l în întregime.

Tradiţia apuseană, îndeosebi Fericitul Augustin, şi după el şi tradiţia reformată, a fost foarte sensibilă la mijlocirea Cuvântului în Euharistie, la importanţa Cuvântului care face Euharistia. „Cuvântul vine în element, şi acesta devine sacrament", spune Fericitul Augustin[16]. Există, deci, o instrumentalitate a Cuvântului, şi dacă insistăm atât asupra epiclezei, asupra importanţei Sfântului Duh în sfinţirea euharistică, pogorârea Duhului nu poate fi disociată de acest Cuvânt care răsună în Fiul şi prin Fiul, şi a cărui putere de creaţie, de viaţă şi de desăvârşire este asigurată de Sfântul Duh. Prin urmare, Cuvântul face Euharistia şi de altfel este nevoie de Cuvânt nu numai pentru a înţelege Cina, ci şi pentru ca aceasta să se poată înfăptui. Dar, când spunem Cuvânt, să luăm seama să nu limităm acţiunea acestui Cuvânt la cuvintele de instituire. Cuvintele de instituire trebuie să fie ele însele situate în interiorul întregii rugăciuni euharistice. Aceasta este, în întregime, Cuvânt şi în acelaşi timp epicleză, invocare, implorare, mulţumire. Şi astfel, această rugăciune euharistică trebuie înţeleasă în contextul său unic şi integral, fără de care nu este cu putinţă, cred, să vorbim despre Euharistie şi să pătrundem înţelesul sfinţirii, al prezenţei reale şi al împărtăşirii.

Nu numai Cuvântul face Euharistia, ci Cuvântul este, la rândul său, pecetluit de Euharistie: este nevoie de Cină pentru a înţelege Cuvântul, pentru a ajunge la Cruce şi la Înviere şi pentru a vorbi despre ele. Doar înlăuntrul experienţei pascale şi al experienţei euharistice misterul Crucii şi al Învierii, al Înălţării şi al Venirii de-a doua a lui Hristos îşi dobândesc

16. De ex: *Semo* 227.

sensul deplin, întreaga lor evidenţă, devenind înainte de toate o convingere lăuntrică, izvorâtă şi întemeiată pe experienţă: *„Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii, aceea vă vestim"* (I Ioan 1, 1).

Nu vreau să spun prin aceasta că credinţa în învierea lui Hristos s-ar întemeia pe o experienţă subiectivă. Experienţa euharistică nu este o experienţă subiectivă, ci este o experienţă a Bisericii, anume o experienţă obiectivă, care transcende pe de o parte individul, chiar şi comunitatea locală, şi în care această comunitate, în comuniune cu Biserica universală în timp şi în spaţiu, trăieşte această unitate cu Hristos cel înviat, prin puterea şi prezenţa Sfântului Duh. Iată de ce este foarte important să înţelegem că fără Euharistie, fără această experienţă euharistică a lui Hristos înviat, doctrina învierii lui Hristos nu poate avea răsunetul unei evidenţe a adevărului, a biruinţei şi a nădejdii.

Cuvântul este pecetluit de Euharistie, dar Cuvântul şi izvorăşte din Euharistie prin această experienţă, iar Euharistia pecetluieşte în noi această evidenţă, ne in-formează înţelegerea, ne orientează cercetarea teologică, ne inspiră doxologia, propovăduirea şi mărturia. Cunoaşterea însăşi are nevoie de un resort mai adânc decât propria lucrare, pentru ca acest Cuvânt să poată pătrunde într-un loc deja curăţit; Cuvântul curăţeşte şi eliberează, ne pregăteşte pentru Euharistie, pentru împărtăşire, prin chemarea la pocăinţă, dar, la rândul său, nu se poate insera cu adevărat decât atunci când omul este înnoit prin contactul cu Cel negrăit, faţă către faţă, acolo unde Cuvântul lasă locul tăcerii.

Deci, Cuvântul nu numai că împlineşte Euharistia, ci izvorăşte din aceasta, decurge din ea, iar aceasta determină, desigur, întreaga vocaţie misionară a Bisericii. Dacă nu ar fi misionară, Biserica nu ar fi apostolică, nu ar fi Biserică. Dar numai

pornind de la această experienţă, de la această punere de o parte, Biserica poate fi „prezentă în lume". Această prezenţă în lume nu poate da seama prin ea însăşi de misterul Bisericii. Biserica trebuie întotdeauna să fie consubstanţială lumii prin întreaga sa natură, prin întreaga sa omenitate, care este şi omenitatea lui Hristos, dar, în acelaşi timp, există un ritm de retragere de o parte, de refugiere în Euharistie, vizibil mai ales acolo unde Biserica se separă de lume, se adună în încăperea cea de sus, cu uşile închise. Şi în acest sens, proclamarea liturgică „Uşile, uşile!" înainte de Euharistie nu este o reminiscenţă arheologică din vremea disciplinei arcane, când se cerea ca păgânii şi chiar şi catehumenii să nu poată fi martori ai tainei euharistice. Este esenţial ca, în Euharistie, în taina Cinei, uşile să fie închise, pentru ca Biserica să se adune şi să se deosebească. Acest lucru este exprimat foarte limpede în rugăciunea arhierească a lui Hristos: *„Nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat"* (Ioan 17, 9).

BISERICA ÎN ANAMNEZĂ

Cartea Apocalipsei ne aminteşte că obiectul laudei ecleziale şi al memorialului liturgic este taina lui Hristos. Întregul cult, întreaga învăţătură, întreaga tradiţie a Bisericii nu sunt altceva decât o aducere în prezent, o actualizare a tainei lui Hristos. Dar aceasta ni se reveleazǎ în întreitul său aspect temporal, adică de taină a Celui care este, care era şi care vine. Iar în anamneza euharistică găsim la cel mai înalt punct deosebirea şi în acelaşi timp unitatea acestor trei aspecte ale tainei lui Hristos de care Biserica îşi aduce aminte. Biserica îşi aduce aminte de Hristos care este, care era şi care vine. Iar Biserica, am putea spune, se împarte în lume, în timp, în istorie, în spaţiu, între aceste trei moduri de prezenţă şi de acţiune şi de venire ale lui Hristos.

Este foarte grăitor că textele Apocalipsei, acolo unde ființele și bătrânii cântă și slăvesc pe Mielul și pe Cel ce șade pe tron, îl numesc *„Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine"* (Apoc. 1, 4, 8; 11, 17). În majoritatea textelor, nu este succesiunea cronologică *„Cel ce era, Cel ce este și Cel ce vine"*[17]. Doxologia începe cu prezentul. Dumnezeu este întotdeauna prezent, Hristos este prezent, și prin această prezență putem da seama în același timp despre trecut și despre viitor. Prin această prezență a lui Hristos, pe de-o parte înălțat la cer, de-a dreapta Tatălui, rugându-se pentru Biserică și pentru oameni în mijlocirea Sa cerească permanentă, ne putem întoarce înapoi și trăi în etape retrospective învierea lui Hristos și, în lumina pascală, Crucea, Patimile Mântuitorului și întreaga Sa viață pământească.

Misterul liturgic ne amintește că *„dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem"*, cum spune Sfântul Pavel (II Cor. 5,16), și nu mai este cu putință să dai seama despre prezent și viitor numai prin trecut. Hristos acționează, Hristos vorbește, Hristos Se roagă. Și, în această rugăciune prezentă, ochii noștri se deschid, și învierea lui Hristos își capătă înțelesul. Toate liturghiile Bisericii se definesc în funcție de această liturghie cerească permanentă, care constituie „cea de a doua față a mântuirii"[18], cea dintâi fiind jertfa de pe Golgota și învierea. Jertfa lui Hristos, Fiul jertfind Tatălui propria Sa viață pentru viața lumii, această jertfă mântuitoare culminează și se deschide în mijlocirea cerească. Jertfa crucii și a morții lui Hristos, învierea Sa, preaslăvirea Sa dau întreaga valoare, întreaga eficacitate acestei mijlociri cerești care, spre deosebire de jertfa crucii și a morții, care au avut loc o dată pentru totdeauna și nu pot fi repetate, este permanentă. Este per-

17. Apoc. 4, 8 este o excepție.

18 „L'Ascension", în *Revue biblique* 5 (1949), p. 195, reluat în *Exegèse et Théologie*, Paris, 1961, t. 1, p. 363-411.

manentă şi acoperă tot timpul Bisericii, de la Înălţare până la Parusie, până la cea de-a doua venire a lui Hristos.

În mod deosebit pentru problema misiunii Bisericii, este important să ne amintim că doar în această mişcare a liturghiei şi a Bisericii în mers, în pelerinaj către împlinire, către plenitudinea Împărăţiei cereşti, unde, cum spune Sfântul Pavel, suntem deja aşezaţi, suntem deja înviaţi, suntem deja înălţaţi o dată cu Hristos de-a dreapta Tatălui (*cf.* Ef. 2, 1-6), doar în atracţia acestei mişcări, a acestei depăşiri a contingenţelor, a imanenţei noastre pământeşti, doar aici misiunea întregii Biserici îşi dobândeşte pe deplin sensul, anvergura, întreaga evidenţă. *„Când Mă voi înălţa, atunci voi trage toţi oamenii după Mine"*. Doar în măsura în care, în Biserică, comunitatea poate depăşi tocmai aceste contingenţe, se poate desprinde de cele pământeşti, doar atunci poate da mărturie despre taina lui Hristos înălţat de-a dreapta Tatălui.

Întrucât am vorbit despre anamneza lui Hristos Cel ce este, Hristos prezent în Biserică şi în acelaşi timp înălţat de-a dreapta Tatălui, ne putem aduce aminte de cea de-a doua faţă a anamnezei - Hristos Cel ce era. Biserica îşi aduce aminte de Cel ce era, adică de ceea ce Hristos a săvârşit o dată pentru totdeauna în istorie în timpul întrupării Sale, în timpul împlinirii Sale pământeşti până la Înălţare. Prin urmare, „Cel ce era" se raportează la taina Întrupării, a Patimilor, a Învierii, la istoria mântuirii în totalitatea sa.

Sensul Euharistiei nu se poate limita la un raport unilateral Euharistie-Cruce, nici chiar Euharistie- Înviere. Există o totalitate, o unicitate a ansamblului lucrării lui Hristos; întreaga iconomie a mântuirii este reprezentată în memorialul euharistic.

În sfârşit, trebuie să ne amintim că adunarea euharistică nu-şi aduce aminte numai de trecutul istoric, sau de prezentul ceresc sau sacramental, ci şi de viitor, îşi aduce aminte că Domnul vine.

Prin Euharistie, Biserica este îndreptată în întregime către Hristos, care nu numai că este aici – *„Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacului"* (Mat. 28, 20) –, dar este şi *„Cel ce vine"*. Ce înseamnă, prin urmare, această venire a lui Hristos pe care o exprimă memorialul euharistic, pe care o exprimă taina euharistică în întregime, şi care trebuie să ne ajute să înţelegem sensul însuşi, aş spune chiar firea Bisericii? Lectura textelor neo-testamentare şi a liturghiilor primare ne arată că această conştiinţă şi această aşteptare a venirii lui Hristos este extrem de intensă, extrem de profundă, mai ales în anumite cuvinte sau exclamaţii pe care le regăsim atît în Biblie, cât şi în liturghiile primare, de exemplu *Maranatha*. Acest cuvânt înseamnă în acelaşi timp *„Vino, Doamne (Iisuse)"*, fiind o invocaţie, o aclamaţie, o rugăminte, o aşteptare, şi totodată o vestire: „Da, Domnul vine"; iar „Domnul vine" nu mai este doar o aşteptare, ci o împlinire.

De asemenea, epicleza Sfântului Duh nu exprimă doar aşteptarea, cererea fierbinte, ci este deosebit de intensă, pentru că Biserica ştie că această epicleză este ascultată şi că invocarea Bisericii în Euharistie se situează înăuntrul rugăciunii Marelui Arhiereu Iisus, de-a dreapta Tatălui. Iată de ce Biserica se poate ruga fierbinte, intens, dar în acelaşi timp cu îndrăzneală, cu certitudine. Prin urmare, *Maranatha* exprimă atât rugămintea, dependenţa, supunerea Bisericii faţă de Hristos, cât şi certitudinea, vestirea lumii că Hristos este aici, că Hristos vine ca Cel înviat pentru a-l mântui pe om, pentru a-i da viaţa cea nouă, pentru a-l smulge din robia răului, a păcatului, a suferinţei, a servituţilor de orice fel şi a alienării.

Iată un exemplu de memorial euharistic, cel al liturghiei bizantine a Sfântul Ioan Gură de Aur: „Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce,de groapă, de învierea cea de-a treia zi,de înălţarea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta şi

de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire". Această anamneză este întotdeauna o punere a Bisericii în prezenţa acestei taine totale a mântuirii noastre. Această taină a mântuirii nu poate fi limitată doar la unul dintre aceste trei aspecte ale memorialului lui Hristos, iar atenuarea, reducerea unuia sau a celuilalt, duce Biserica la deformări profunde ale conştiinţei sale de Biserică şi a propriei sale mărturii în lume.

BISERICA ÎN RUGĂCIUNE

În liturghie şi în ştiinţa liturgică, epicleza a devenit, treptat şi din ce în ce mai mult, un termen tehnic, desemnând o rugăciune anume adresată Tatălui pentru ca Duhul Sfânt să Se pogoare asupra pâinii şi vinului puse înainte şi să le sfinţească, prefăcându-le în trupul şi sângele lui Hristos. Trebuie să amintim că în liturghiile primare, întâlnim epicleze variate atât prin forma, cât şi prin destinaţia lor - epicleze hristologice, invocaţii pentru venirea lui Hristos, ca, de pildă: „Da, vino, Doamne Iisuse" sau *Maranatha*.

Aceasta din urmă este redescoperită astăzi de liturghiile moderne, în special de liturghia de la Taizé sau liturghia luterană din Germania. Ea exprimă o urgenţă, sporită poate de instabilitatea apocaliptică a evenimentelor din vremea noastră; când totul se clatină în jurul nostru, atunci cu adevărat nu numai omul în fiinţa sa profundă, ci întreaga Biserică se simte şi mai dependentă de această venire a lui Hristos. Sau oare această venire nu este manifestată cu atâta intensitate decât în Euharistie?

Trebuie deosebite două orientări în epicleză; epicleza lui Hristos, care nu se poate face decât întru Duhul Sfânt: *„Şi Duhul şi Mireasa spun: Vino, Doamne Iisuse"* (Apoc. 22, 17, 20). Doar prin suflarea Duhului Biserica este în stare, în Euharistie,

să cheme, să invoce, să roage, apoi să vestească pe Hristos. Doar prin Duhul Sfânt, Biserica Îl poate mărturisi pe Iisus Hristos ca pe Domnul ei.

Pe de altă parte, epicleza propriu-zisă a Duhului Sfânt, invocarea venirii Sfântului Duh, se inserează profund în datul neo-testamentar, îndeosebi în cuvântarea de despărţire a lui Hristos, dinainte de Patimi (Ioan 14 - 16), în care Hristos Însuşi vesteşte şi făgăduieşte că, atunci când Se va ruga Tatălui, această rugăciune va fi o epicleză, o cerere a Sfântului Duh: *„Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă"* (Ioan 14, 16). Chemarea Duhului Sfânt care constituie epicleza Bisericii nu se poate face decât datorită lui Hristos, prin Hristos, prin rugăciunea lui Hristos preaslăvit şi înălţat de-a dreapta Tatălui. Întreaga liturghie trebuie deci înţeleasă în perspectiva acestei mijlociri cereşti a lui Hristos, care este o epicleză a Sfântului Duh, o cerere către Tatăl de a trimite Duhul peste Biserică, peste daruri, peste comunitate, peste lume.

Dacă ne gândim la dezvoltarea conştiinţei euharistice a Bisericii, constatăm că Biserica a trecut, în timpul său istoric, prin diferite stadii de evoluţie.

În perioada pre-niceeană, Biserica pare a nu fi insistat prea mult asupra importanţei prefacerii darurilor; epicleza, aşa cum observăm în special la Sfântul Ipolit în *Tradiţia apostolică*, nu era îndreptată cu precădere spre prefacerea pâinii şi vinului în trupul şi sângele lui Hristos, ci, înainte de toate, spre faptul că, prin mijlocirea jertfei Bisericii, această epicleză prefăcea întreg poporul lui Dumnezeu în trupul şi sângele lui Hristos. Este o realitate pe care atât teologia euharistică, cât şi exegeza neo-testamentară o redescoperă[19]. O finalitate eclezială şi antropologică a sfinţirii. Tot aşa cum, iniţial, sfinţirea apei botezului se făcea - şi se face - în vederea afundării baptismale, tot

19. *Cf.* J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955.

aşa sfinţirea euharistică se face în perspectiva comuniunii euharistice. Trebuie evitat să se izoleze şi să se fărâmiţeze taina sfinţirii, considerând comuniunea euharistică numai un rod duhovnicesc al sfinţirii elementelor sacramentale. Comuniunea nu este rodul duhovnicesc, ci punctul culminant, pecetea acestei sfinţiri. Sfinţire şi comuniune sunt legate, din punct de vedere teologic şi organic, în taina unică a Cinei. Aceasta este tocmai sfinţirea, jertfa şi pomenirea Cinei Domnului, care se actualizează în taina Euharistiei şi prin urmare în împărtăşirea comunităţii.

Părinţii secolului al IV-lea, începând cu Sfântul Ioan Gură de Aur şi Sfântul Ambrozie, insistă mai mult asupra evenimentului, asupra miracolului euharistic negrăit, acel *mysterium tremendum* al sfinţirii, şi aceasta într-un limbaj din ce în ce mai realist. Şi cu cât poporul creştin va pierde sensul comuniunii organice şi normative a Euharistiei, cu atât mai mult această concepţie „realistă" a tainei va căpăta relief. În momentul în care comunitatea se situează nu în Euharistie, ci în faţa Euharistiei, ea poate să reflecteze mai bine la acest miracol, pentru că nu poţi reflecta cu adevărat la ceva decât dacă îţi este exterior. Într-un anumit sens, Biserica primară nu avea teologie euharistică şi nici nu putea să aibă. Şi, după părerea mea, este lipsit de sens să se caute o teologie euharistică, o teologie a jertfei, o teologie a prezenţei reale în Biserica primară, pentru că această teologie reprezentând prea mult o realitate a trăirii, despre ea nu se poate vorbi decât pornind de la această trăire. Ne lovim din nou de ambiguitatea limbajului. Limbajul care exprimă experienţa duhovnicească devine astfel indicele unei îndepărtări, al unei pierderi a acestui sens euharistic. Cu cât sensul euharistic al comuniunii este mai estompat, cu atât mai necesare sunt limbajul şi reflecţia, pentru a da seamă de ea.

Ulterior, cu prilejul controverselor euharistice dintre greci şi latini, se vor purta discuţiile care ni se par astăzi atât de ste-

rile cu privire la *cuvânt și epicleză*: cum se săvârșește sfințirea, prin cuvânt, prin cuvintele de instituire, sau prin epicleză? Este, după părerea mea, un fapt stabilit, că nu se poate juxtapune sau alege între Paște și Cincizecime, la fel cum nu alegi între Hristos și Duhul Sfânt, nu alegi între prezența lui Hristos și lucrarea Duhului Sfânt; dar trebuie arătat că această prezență este diferită - prezența lui Hristos și cea a Duhului Sfânt sunt, fiecare, specifice în taina euharistică. Hristos Se întrupează în Cuvânt, este prezent în darurile euharistice prin care ne asimilează Sieși. Duhul Sfânt este prezent în om, dar în alt mod, infuz, inexprimabil, într-un mod pe care limbajul nu-l poate reda, căci Duhul Sfânt nu este obiect al cunoașterii, obiect al teologiei. Duhul Sfânt este, înainte de toate, puterea cunoștinței, lumina în care vedem chipul lui Hristos și în care se înfăptuiește prezența lui Hristos în noi. Prin urmare, Sfântul Duh este totdeauna altul. Și în aceasta constă întreaga dificultate a pnevmatologiei, întreaga dificultate de a vorbi despre Duhul Sfânt și despre lucrarea Sa sfințitoare în Euharistie.

Sfințirea elementelor și sfințirea credincioșilor alcătuiesc cele două aspecte ale realității Euharistiei, căci omul se înrădăcinează adânc, prin trupul său, prin limbajul său, prin întreaga sa sensibilitate, în cosmos, în însăși realismul lumii în care este profund ancorat și pe care este chemat, prin Euharistie, să-l transfigureze, să-l sfințească. Prin urmare, Biserica nu poate, desigur, să facă economie de elemente materiale. Credem în sensul deplin al sfințirii elementelor, al prezenței reale a lui Hristos în elemente, nu în vederea unei adorări a acestora, ci în vederea împărtășirii credincioșilor. Pietatea euharistică și evlavia cu care Biserica Ortodoxă înconjoară pâinea și vinul sfințite (Sfânta Cuminecătură) trebuie înțelese într-o perspectivă de comuniune, de mâncare euharistică.

Ceea ce am spus despre epicleză ne îngăduie să înțelegem mai bine că epicleza nu poate fi limitată la o singură rugă-

ciune a Euharistiei. Sunt epicleze pre-sfinţitoare, epicleze post-sfinţitoare, epicleze privind Darurile, epicleze privind adunarea, epicleze în care preotul roagă ca Dumnezeu să trimită Duhul Sfânt, pentru ca propria sa nevrednicie să nu constituie o piedică, pentru ca Duhul să-l curăţească pe preot astfel ca nevrednicia acestuia să nu împiedice pogorârea Duhului peste Euharistie şi peste adunare: „Pomeneşte, Doamne, după mulţimea îndurărilor Tale, şi a mea nevrednicie - se spune în liturghia bizantină a Sfântului Vasile cel Mare. Iartă-mi toată greşeala, cea de voie şi cea fără de voie, şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte". Sfinţirea nu se poate face fără sfinţenie, nu doar cea ca rod al sfinţirii euharistice, ci şi sfinţenia prealabilă, fără de care nevrednicia preotului se răsfrânge asupra Darurilor şi împiedică revărsarea harului lui Dumnezeu.

Epicleza se referă, deci, la ansamblul Euharistiei. Întreaga Euharistie este epicletică, întreaga Euharistie este o invocare; preotul şi adunarea nu sunt stăpânii actului euharistic, ci Duhul Sfânt este adevăratul săvârşitor al Euharistiei, ca şi al tainelor. Într-un anumit sens, Duhul Sfânt este cel care lucrează în noi, care ne informează, care îngăduie şi înfăptuieşte în noi această rugăciune şi această conformitate cu Hristos.

Dar dacă spunem că Euharistia este în întregime epicleză, este limpede că epicleza depăşeşte limitele Euharistiei şi că această epicleză, acest sens epicletic, acest sens de invocare, de dependenţă, acoperă şi defineşte întreg misterul Bisericii, întreaga relaţie a Bisericii cu Hristos. Biserica nu este decât slujitoare, adică nu poate fi decât un releu, nu poate decât să dea mărturie şi să vestească ceea ce o depăşeşte şi ceea ce se face prin intermediul acestor „vase de lut" care sunt instituţiile noastre. Nu poate, deci, să fie decât în situaţie de penitenţă, dar cu convingerea, desigur, că prin lucrarea euharistică Biserica, comunitatea, este iertată, că trăieşte în această iertare şi că această

iertare nu este altceva decât lumina învierii care izvorăște în ea. Epicleza este, deci, o dependență, o supunere deplină în Duhul Sfânt față de Hristos și față de Tatăl. Ea este, de asemenea, o așteptare și o chemare.

Pentru a vorbi despre epicleza întregii Biserici, este foarte edificator să ne amintim de rugăciunea Bisericii primare, în „încăperea cea de sus", dinainte de pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime. Putem spune că această rugăciune arzătoare a Bisericii adunate în locul comun al Cinei se împlinește, se repetă, se oglindește în rugăciunea liturgică a Bisericii, a întregii Biserici în Euharistie. Întreaga Biserică este în rugăciune arzătoare, pentru că Euharistia este o Cincizecime permanentă, atât prin pregătirea Cincizecimii în această rugăciune, cât și prin faptul că Duhul Sfânt este revărsat în Biserică. Avem două aspecte ale epiclezei, după cum avem două aspecte în Cincizecime: 1) pregătirea, cererea fierbinte, conștiința că Duhul Sfânt este Cel ce va să vină, și Biserica se curățește pentru aceasta, este deja în stare de comuniune, rugăciunea este deja o rugăciune comună, o rugăciune unanimă, și 2) această unanimitate care, inițial condiție a venirii Duhului Sfânt, va fi apoi rodul acesteia (îndeosebi Fapt. 2). Epicleza ne pune în starea din ziua Cincizecimii, ne pune în situația Bisericii, în starea de Cincizecime perpetuă.

Spre deosebire de taina învierii și a crucii, care s-au înfăptuit o dată pentru totdeauna, Cincizecimea nu este doar evenimentul unui moment, al unui timp, ci este inaugurarea timpului Bisericii, adică inaugurarea timpului revărsării permanente, constante a Duhului Sfânt peste comunitate. În Faptele Apostolilor, există o întreagă secvență a acestor revărsări multiple ale Duhului Sfânt în diferite stadii, în diferite etape normative ale creșterii Bisericii. Citind Fapte 8 și 19, când Duhul vine asupra comunității, asupra celor doisprezece ucenici la Efes, ai impresia că ai de-a face aici dacă nu cu o repetare, măcar cu con-

ştiinţa faptului că evenimentul primei Cincizecimi se continuă. Anumiţi Părinţi ai Bisericii - mai ales Nicolae Cabasila în *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*[20], au insistat mult asupra sensului cincizecimic al liturghiei, al Euharistiei. Această idee a Cincizecimii permanente este o idee profund tradiţională în Biserica primară şi îndeosebi în tradiţia orientală şi siriană.

EUHARISTIA, COMUNIUNE A BISERICII

Aş vrea să deosebesc mai multe planuri de comuniune:

Comuniune treimică, şi aceasta este o idee la care ţin foarte mult, idee potrivit căreia comuniunea euharistică este o *comuniune treimică*, un dar, o prezenţă, o realizare a vieţii treimice în Biserică. Liturghia ortodoxă începe cu binecuvântarea Împărăţiei treimice: „Binecuvântată este Împărăţia Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh". Şi aceasta corespunde unei conştiinţe euharistice foarte profunde, chiar dacă uneori insuficient exprimată în învăţătura şi în doctrina clasică. Tratatele şcolare despre Euharistie au fost deseori puternic influenţate de un fel de hristomonism euharistic, adică un fel de exclusivism în Hristos, lăsând de o parte orice referinţă la Tatăl şi la Sfântul Duh. Hristos este calea către Tatăl: *„Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl"* (Ioan 14, 9). Euharistia este îndreptată, deci, către Tatăl şi, la urma urmei, locul rugăciunii „Tatăl nostru" în Euharistie aminteşte tocmai faptul că întreaga comunitate euharistică trebuie să se situeze într-un context treimic, pentru ca Biserica să-şi amintească, în momentul comuniunii, că Euharistia este împărtăşirea cu Hristos prezent de-a dreapta Tatălui, Hristos înviat şi preaslăvit.

20. Capit. 37, trad. franceză în *Sources chrétiennes*, nr. 4 bis, Paris, 1968, p. 226-229 şi notă la Pr. S. Salaville, *La Pentecôte eucharistique*, p. 334-336.

Euharistia este o *Cincizecime perpetuă*. Noţiunea de împărtăşire a Sfântului Duh în Euharistie este o noţiune vitală, care îşi are originea chiar la Sfântul Pavel, în salutul său treimic de la II Cor. 13, 13: *„Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi"*. În secolul al IV-lea, liturghiile bizantine au generalizat această binecuvântare treimică chiar înainte de rugăciunea euharistică. Sfântul Vasile al Cezareii a dezvoltat tema împărtăşirii Sfântului Duh în contextul disputelor despre dumnezeirea Duhului, arătând că Duhul Sfânt se împărtăşeşte cu plinătatea vieţii dumnezeieşti a Tatălui şi a Fiului şi că viaţa întregii Biserici este o împărtăşire a Treimii în Sfântul Duh. Însăşi tema împărtăşirii Sfântului Duh se întâlneşte în mai multe rânduri în liturghia bizantină a Sfântului Vasile al Cezareii[21].În liturghia ortodoxă actuală, una din cântările Cincizecimii este inclusă în rugăciunile de mulţumire de după comuniune: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi". La fiecare liturghie, putem cu adevărat să spunem că am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc...

Euharistia este astfel *comuniunea sfinţilor*, comuniune a întregii Biserici, şi acest lucru a fost exprimat în liturghia bizantină, îndeosebi în ritualul proscomidiei, al pregătirii elementelor euharistice în potir şi pe disc, unde, alături de agneţul care-L simbolizează pe Hristos, preotul aşază părticelele simbolizând pe Maica Domnului, cele nouă cete ale sfinţilor, viii şi morţii. Şi astfel, în celebrarea euharistică, comunitatea la rândul său este chemată să ia parte la această reprezentare figurativă pe disc, trimiţându-şi la altar pomelnicele cu numele viilor şi morţilor, care vor fi pomeniţi în acel moment, în timp

21. *Cf.* B. Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile", în *Verbum Caro*, Paris, 1969, inclusă şi în prezentul volum.

ce preotul va scoate părticelele de prescură pe care le va aşeza pe disc. Astfel, întreaga Biserică, adică Trupul lui Hristos, Hristosul total, cum spune Fericitul Augustin *(Christus totus caput et corpus)*[22], Hristos întreg, cap şi trup, este reprezentat şi participarea Sa reală este amintită în celebrarea Euharistiei. Iar aceasta este adevărat nu numai pentru proscomidie, ci, în general, pentru toată liturghia, prin rugăciunea de mijlocire de după epicleză, în care Biserica pomeneşte pe Maica Domnului, pe sfinţi, pe vii şi pe morţi, toate nevoile şi suferinţele şi dorinţele lumii. Se poate cita, în legătură cu acest subiect, mai ales liturghia Sfântul Vasile al Cezareii, îndeosebi rugăciunea sa euharistică de mijlocire, în care Biserica pomeneşte toate treptele şi toate categoriile de credincioşi, toate suferinţele celor care sunt în închisori, în prigoniri, ale văduvelor şi orfanilor etc[23].

„CU PACE SĂ IEŞIM". MISIUNEA BISERICII

Euharistia este în întregime îndreptată şi sprijinită pe taina Paştelui, a Înălţării, a Cincizecimii şi a celei de-a doua veniri a lui Hristos. Misiunea creştină, misiunea Bisericii nu poate fi înţeleasă decât în funcţie de Paşte, de Învierea lui Hristos, ai cărei martori suntem în Euharistie, în funcţie de Cincizecime, ai cărei beneficiari suntem în Euharistie, şi de Înălţarea lui Hristos pe Care Îl însoţim şi a de Cărui slavă ne împărtăşim tot prin Euharistie. Această misiune este, înainte de toate, o misiune a comunităţii, o misiune comunitară, pentru că, la rândul său, comunitatea trebuie să oglindească în sine iubirea: *„Să vă iubiţi unul pe altul,(...) pentru ca lumea să creadă, ...întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei"* (Ioan 13, 34, 35; 15, 12, 17 etc).

22. *In Evang. Ioannis*, tr. XXVIII, PL 35,1622 *et alia*.
23. Textul din anexă.

Ite, missa est din liturghia latină sau *Cu pace să ieşim* din liturghiile bizantine, această concluzie comună a liturghiilor noastre, nu este decât vestirea sfârşitului primei etape a Euharistiei. În acel moment are loc nu *ieşirea* din Biserică, ci *intrarea* Bisericii în lume; această trimitere, această împrăştiere a credincioşilor este necesară; Biserica nu poate să rămână cantonată şi închisă şi ferecată în sine. Slujba duminicală trebuie să se încheie şi să se continue de-a lungul săptămânii. În acest sens, nu putem înţelege Euharistia duminicală fără rugăciunea lăuntrică şi fără Euharistia dinlăuntrul credincioşilor din timpul săptămânii, de la locul şi din timpul muncii lor, al vocaţiei lor, al familiei lor.

J. J. von Allmen deosebeşte în Euharistie două momente fundamentale, Liturghia şi Euharistia[24]: 1) Liturghia, care înseamnă trimiterea, explozia, împrăştierea, dar o împrăştiere providenţială, sacramentală a Bisericii în lume, asemenea „aluatului care dospeşte frământătura", asemenea sării în bucate; 2) Euharistia, când Biserica se adună, când se unifică în locul acelui necesar şi unic „faţă către faţă" nu numai al insului, ci şi al comunităţii, cu Domnul său, întru Duhul Sfânt. J. J. von Allmen se foloseşte de imaginea inimii, a sistolei şi diastolei: sistola, adunarea, afluxul de sânge la inimă, iar diastola, trimiterea, înnoirea celulelor trupului, prin sângele, el însuşi regenerat de suflarea dumnezeiască.

Cred că toate acestea sunt de o mare importanţă: această noţiune a dimensiunii misionare a Bisericii, pornind de la adunarea euharistică, de la ea şi prin ea, într-un ritm perpetuu, mereu înnoit, este cea în care ar trebui să înţelegem taina Bisericii, creşterea şi maturizarea, mărturia şi chiar suferinţa sa, din Euharistie în Euharistie, până în Împărăţia lui Dumnezeu.

24. *Essai sur le Repas du Seigneur*, p. 111-116.

XXII

LITURGHIE ŞI ESHATOLOGIE

Nu voi vorbi despre eshatologie ca atare, nici din punct de vedere dogmatic, adică despre eshatologie în sine, nici măcar despre locul său general în viaţa liturgică; mă voi mărgini la Euharistie şi, mai precis, la anamneza şi epiclezele euharistice. Cu 15 ani în urmă, vorbind despre pnevmatologia cultului, alesesem ca titlu: „Câteva reflecţii cu privire la pnevmatologia cultului". Astăzi, aş putea spune: „Câteva reflecţii cu privire la eshatologia din Euharistie".

A

Teologiile de şcoală, atât ortodoxă, cât şi catolică sau protestantă, au suferit o distorsiune considerabilă, prezentând eshatologia ca şi cum aceasta ar privi exclusiv ţelurile ultime ale omului şi ale lumii, într-o perspectivă strict liniară şi izolată în viitor, fie individualistă, fie cosmică şi universală, dar întotdeauna îndepărtată şi ireală. Decalajul dintre această eshatologie a manualelor noastre, dar şi a propovăduirii noastre, adesea, şi eshatologia inaugurată sau realizată de Noul Testament şi de viaţa eclezială şi liturgică, este uriaş şi dramatic. În zilele noastre, Pr. Alexander Schmemann a ştiut să repună în valoare dimensiunea eshatologică a cultului şi a Euharistiei. După el, Ioan Zizioulas s-a străduit, la rândul său, să sublinieze aspectul eshatologic al adunării euharistice în jurul Domnului prezent în Biserica Sa.

Rezumând în câteva cuvinte sensul *eshaton*-ului neotestamentar şi eclezial, pentru a-l aplica realităţii liturgice, l-aş traduce în acelaşi timp prin termenul de ultim, dar şi de final *(telos)* şi de plenar *(pleroma)*. Conjugarea, sau convergenţa acestor diferite sensuri ne îngăduie să redăm *eshaton*-ului biblic conţinutul său calitativ, pe lângă cel linear. Acest sens calitativ, de plenitudine şi de sfîrşit, caracterizează venirea Domnului, întreaga Sa operă mântuitoare şi prezenţa Sa dătătoare de viaţă în Biserică. Acestui ultim aspect, modului eclezial şi permanent al eshatologiei, adică al Prezenţei Celui ce vine, aş dori să-mi consacru comunicarea.

B

Înălţarea Domnului şi Cincizecimea istorică (Fapt. 2), aceste două evenimente constituie o demarcaţie între modul evanghelic al prezenţei lui Hristos (arătat în trup, I Tim. 3, 6) şi modul eclezial al acestei prezenţe. Dacă în timpul vieţii pământeşti a Mântuitorului, El era locul privilegiat şi deplin al prezenţei Duhului, de-acum înainte, Duhul care însufleţeşte trupul eclezial al lui Hristos este la rândul Său locul, spaţiul propriu al prezenţei lui Hristos, a *„Celui ce este, Celui ce era şi Celui ce vine"*. Ioan Zizioulas a subliniat rolul „constitutiv" al Duhului Sfânt în viaţa omenească a lui Hristos, pe de o parte, şi în prezenţa Sa sacramentală şi eclezială, pe de altă parte (de ex. în *L'Être ecclésial*, Geneva, 1981, p. 98).

Aş porni şi eu de la această funcţie proprie Duhului Sfânt, de a-L face prezent pe Iisus Hristos, în chip deplin, în toate dimensiunile şi domeniile vieţii Hristosului total, Cap şi Trup.

Dacă ar fi să folosim noţiuni moderne pentru a vorbi despre eshatologia eclezială, sau mai curând despre perspectiva liturgică a eshatologiei, aş îndrăzni să folosesc termenii de *implozie* şi de *explozie*, într-o analogie cu fenomenele de con-

tracţie şi dilatare fizică, în care, unei concentrări incredibile a masei, în care până şi spaţiul dintre atomi este desfiinţat, îi urmează o explozie sau o expansiune de energie într-un spaţiu-timp uriaş. Potrivit acestei analogii, Duhul manifestă în două feluri prezenţa lui Hristos. Mai întâi, desfiinţând frontierele spaţio-temporale ale existenţei Sale multiple în experienţa sacramentală a prezenţei Sale unificate, şi apoi, creând un elan dinamic de expansiune a Bisericii şi a membrilor ei către diferitele moduri, istoric, ceresc şi ultim ale prezenţei lui Hristos.

Astfel, pe de o parte, Sfântul Duh realizează prezenţa plenară şi unică a lui Hristos în multiplele Sale dimensiuni: Cuvântul creator, Iisus istoric, Hristosul slavei, Domnul parusiei şi al judecăţii. Această prezenţă reală a Domnului Iisus transcende distanţele şi frontierele spaţiului şi ale timpului. Aceasta este funcţia sacramentală a „memorialului" euharistic şi liturgic care determină însăşi fiinţa Bisericii-Mireasă a lui Hristos.

Liturghia euharistică realizează, deci, această prezenţă eshatologică a lui Hristos în Biserică, comemorând în memorialul său, în anamneza euharistică, mai întîi timpul istoric al mântuirii (crucea, mormântul, învierea), apoi slava cerească (înălţarea la cer, şederea de-a dreapta) şi în sfârşit parusia (cea de-a doua slăvită venire). Aclamaţiile liturgice ale Apocalipsei exprimau deja, încă de la începuturile cultului creştin, lauda unică a *„Celui ce este, Celui ce era şi Celui ce vine"* (XI 4, 8 şi 11, 17)[1].

Această contemporaneitate multiformă a lui Hristos cu existenţa noastră (şi a noastră cu existenţa Sa) este însă foarte greu de exprimat şi de menţinut în mentalitatea noastră decăzută, în gândirea noastră discursivă şi mai ales în limbajul nostru teologic, care poartă şi el, totuşi, întreaga povară a decă-

1. *Cf.* B. Bobrinskoy, „L'Eucharistie, plénitude de l'Église", în *Intercommunion: des chrétiens s'interrogent,* Paris, 1969, p. 26-27.

derii noastre. Din această cauză mi-a fost întotdeauna nespus de greu să vorbesc despre dimensiunea eshatologică a credinţei, a cultului, şi am încercat o mare admiraţie faţă de cei care foloseau cu uşurinţă şi ca de la sine această noţiune.

Tendinţa firească a minţii omeneşti şi entropia demersului teologic însuşi ne vor face să ne amintim întotdeauna de evenimentele istorice ale lucrării mântuitoare ca de nişte evenimente care aparţin trecutului, să contemplăm tainele slavei Sale cereşti ca fiind transcendente existenţei noastre pământeşti şi să privim întoarcerea lui Hristos în slavă ca pe o realitate viitoare foarte îndepărtată, anticipată, în cel mai bun caz, în întâlnirea faţă către faţă de la judecata personală, după moarte. În această perspectivă liniară, există tendinţa de a disocia aceste aspecte unele de celelalte şi de a-l izola pe fiecare (fie că este vorba despre viaţa istorică şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos, crucea şi învierea, fie despre existenţa şi slava Sa cerească, fie despre întoarcerea Sa în slavă), în dauna viziunii de ansamblu a credinţei creştine.

Astfel, credinciosul se află prins într-un spaţiu şi într-o temporalitate ermetic închise, potrivit cărora existenţa multiplă a lui Hristos ne priveşte, desigur, dar din exterior, căci Hristos mă precede în istorie, mă depăşeşte în slava Sa cerească şi Se face aşteptat în a doua Sa venire, la urma urmei atât de îndepărtată, încât pare ireală. Acestea sunt contururile nu numai ale psihologiei noastre religioase, individuale sau colective, cea a societăţilor noastre ecleziale, ci constituie şi amprenta teologiilor noastre reci, conceptuale, şcolăreşti.

Din păcate, toate acestea intră în ordinea firească a lucrurilor. Este greu să vorbeşti „la rece" de prezenţa eclezială a lui Hristos, să o mărturiseşti în afara focului Sfântului Duh, tot aşa cum doar în flacăra Cincizecimii euharistice îndrăznim cu încredere şi fără osândă să-L chemăm pe Dumnezeu Tată şi să rostim „Tatăl nostru".

C

Doar în acţiunea liturgică a Euharistiei devine apropiat Cel a cărui existenţă părea îndepărtată şi abstractă, în acţiunea liturgică a Euharistiei şi în corespondenţa acesteia lăuntrică şi caritabilă, adică în liturghia permanentă a inimii şi în cea a milostivirii. Doar atunci se desfiinţează frontierele spaţio-temporale atât de etanşe ale trecutului, ale cerescului şi ale viitorului, în prezenţa Celui care este, care era şi care vine.

Această prezenţă a lui Hristos în Biserică presupune, de asemenea, în replică, un întreit elan de iubire:

1) un elan de iubire al Bisericii Mirese faţă de Mirele care S-a dat pentru ea (Efes. 5, 25); Biserica devine astfel contemporana chenozei Sale, se asociază până la sfârşitul veacurilor crucii patimilor şi Învierii lui Hristos;

2) totodată, implică şi un elan de iubire faţă de Iisus Marele Arhiereu, care a străbătut cerurile şi ne-a deschis şi nouă calea către Slava Împărăţiei; un dinamism ascensional îşi pune pecetea pe Biserică, în cult şi în întreaga sa existenţă istorică;

3) acest elan de iubire îndreaptă Biserica către Domnul slavei, care va veni să judece viii şi morţii, dar care vine încă de pe acum în permanenţa judecăţii Sale inaugurate în prezent, în acest „astăzi" al Bisericii. Astfel, Euharistia sporeşte dorinţa şi nerăbdarea Bisericii, căreia îi răspunde Domnul: „Da, vin curând" sau, în traducerea Bibliei de la Ierusalim: *„Da, venirea Mea este aproape"* (Ap. 2, 16; 3, 11; 22, 7; 12, 20).

Prin lucrarea Sfântului Duh se realizează prezenţa multiformă a lui Hristos în Biserica Sa prin intermediul memorialului euharistic, după cuvintele Domnului Însuşi: *„Vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu"* (Ioan 14, 26). Desigur, să nu reducem memorialul la o formulă sau la o parte din rugăciunea euharistică. Tot cultul, toată învăţătura, toată

tradiţia Bisericii nu sunt altceva decât o punere în actualitate, o re-prezentare, un memorial, o mărturisire a tainei lui Hristos.

Memorialul lui Hristos este de nedespărţit, deci, de mişcarea totală de adorare şi de mulţumire (partea premergătoare Jertfei şi cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt"), nedespărţită la rândul ei de invocare şi jertfă (epicleză), nedespărţită de mijlocire şi de comuniunea care constituie Euharistia Bisericii. Doar în focul Duhului se săvârşeşte memorialul, se realizează prezenţa Domnului, cuvântul Său ziditor răsună, doar acolo Crucea şi mormântul gol, Tronul ceresc al Mielului şi Judecata eshatologică a Fiului Omului coincid, nu mai sunt decât una în acel *astăzi* sacramental al Bisericii.

Astfel, pentru mine, a vorbi despre perspectiva eshatologică a Euharistiei şi a cultului înseamnă a vorbi, înainte de toate, de taina prezenţei celei una şi multiple a Mântuitorului, în Capul şi în mădularele Sale, prezenţă care transcende timpul şi spaţiul, dar care uneşte în prezentul Bisericii oamenii dintotdeauna şi de pretutindeni, trecuţi, prezenţi şi viitori.

Acestei implozii a Euharistiei de care vorbeam mai înainte îi urmează explozia sa cincizecimică. În Euharistie, timpurile şi locurile prezenţei lui Hristos şi a mădularelor Sale se condensează mai întâi într-o taină ultimă a unităţii în Dumnezeu, în care întreaga lume este învăluită ca într-o rază de lumină[2]. Apoi, explozia sau expansiunea cincizecimică este reprezentată şi reînnoită în fiecare Euharistie prin împrăştierea sacramentală a creştinilor în lume.

2. Vedenia Sfântului Benedict, relatată de Sfântul Grigorie Palama în *Défense des saints hésychastes*, Triade I, 3, par. 22, trad. fr. de J. Meyendorff, vol. I, Louvain, 1959, p. 156, citând Viaţa Sfântului Benedict scrisă de Sfântul Grigorie cel Mare, P. L. 66, 197 B; cf. şi Nicolae Cabasila, *Explication de la divine liturgie*, cap. 38, *Sources chrétiennes*, nr. 4 bis, 1967, p. 231. („Dacă am putea vedea Biserica lui Hristos aşa cum este ea unită cu El şi părtaşă la Trupul Său, nu am vedea nimic altceva decât Trupul Mântuitorului").

Această alternanţă între adunarea şi expansiunea Euharistiei a fost subliniată în chip magistral de J. J. von Allmen prin comparaţia cu sistola şi diastola inimii, în lucrarea sa *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel, 1966, p. 120). Acum, aş dori să lărgesc sfera acestei imagini, vorbind despre contracţia şi dilatarea Domnului Însuşi (şi nu numai a Trupului Său, sau a mădularelor Sale) prin alternanţele binecuvântate sau dureroase ale absenţei Sale, ale aşteptării, venirii, prezenţei Sale în Euharistia Bisericii. Aş vrea să spun prin aceasta că Biserica (şi mădularele sale) este literalmente proiectată în Duhul către chenoza şi biruinţa pascală, căreia îi devine contemporană, martoră şi părtaşă. Totodată, nu este mai puţin dusă (şi noi în ea) către liturghia cerească a Mielului, la care participă prin fiecare din liturghiile sale. Ea (şi noi în ea) este îndreptată, în sfârşit, cu putere, către aşteptarea încrezătoare sau dureroasă a venirii Celui care vine, pe care-L aşteaptă şi pe care-L vesteşte, rămânând prin aceasta o piatră de poticnire şi de scandal pentru lume. Până şi încercările Bisericii, prin mângâierea Duhului, par nişte semne premergătoare ale timpurilor din urmă, prin care Biserica este curăţită ca prin foc.

Tema martiriului a fost amintită de Dom E. Lanne în legătură cu Sfântul Irineu[3]. Această noţiune a martiriului ar trebui extinsă la o dimensiune mai generală a ceea ce am putea numi, împreună cu papa Ioan Paul II, „suferinţe mîntuitoare", prin care Biserica participă la Patimile Domnului, completând ceea ce lipseşte din suferinţele sale, prin care ea (şi noi în ea) suntem supuşi unei adevărate naşteri duhovniceşti întru viaţa Duhului. Atunci vom spune cu Sfântul Pavel: *„nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine"* (Gal. 2, 20). Atunci se săvârşeşte mutaţia omului firesc în omul duhovnicesc (I Cor. 15, 44-

3. A se vedea comunicarea sa intitulată „Liturgie et eschatologie dans St.Irénée de Lyon".

49), în care Apostolul (şi urmaşii săi) suferă durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în noi (Gal. 4, 19).

Această devenire duhovnicească şi hristică, al cărei drum este jalonat de Euharistie, merindea nemuririi pentru trupul nostru, această devenire duhovnicească şi hristică, aşadar, depăşeşte la nesfârşit cadrul destinului nostru individual. Ne aflăm în mişcarea de devenire a unui cer nou şi pământ nou despre care vorbeşte Apocalipsa (21, 1), luând şi noi parte la Paştele eshatologic al lumii.

D

Aş dori să revenim acum la taina Cincizecimii atât în evenimentul său neotestamentar, cât şi în permanenţa sa eclezială. Una din trăsăturile caracteristice ale cuvântării cincizecimice a lui Petru (Fapt. 2) este faptul că, deşi punctul de plecare al acesteia este venirea eshatologică a Duhului, în zilele din urmă (sintagma *„zilele din urmă"* fiind o glosă petrină adăugată citatului din Ioil), venire a Duhului în putere şi în certitudine, totuşi, obiectul însuşi al acestei cuvântări cincizecimice a Sfântului Petru este numai şi numai lucrarea mântuitoare a lui Hristos, Omul Durerilor înălţat prin dreapta lui Dumnezeu. Încheierea acestui lung citat din proorocul Ioil este un îndemn de a chema Numele Domnului *(„tot cel ce va chema Numele Domnului se va mântui"),* adică Numele Mântuitorului Nostru Iisus preaslăvit. Înainte chiar de adoptarea numelui de *„creştini",* în Antiohia (Fapt. 11, 26), una din caracteristicile fundamentale ale credincioşilor va fi chemarea Numelui Domnului (Fapt. 9, 14 şi 21; 22, 16; Rom. 10, 12-14; I Cor. 1, 2; 2 Tim. 2, 22). Aşa îi va numi Sfântul Pavel pe creştini. Permanenţa eclezială a Cincizecimii întemeiază astfel, încă de la începuturile sale, pietatea hristologică a Bisericii în această invocare. Ne aflăm, aşadar, la izvoarele tradiţiei ecleziale şi liturgice a chemării Numelui lui Iisus, *Kyrios.*

Nimeni nu poate să zică *„Domn este Iisus"*, avea să spună Sfântul Pavel, decât în Duhul Sfânt (I Cor. 12, 3).

Toată conştiinţa eshatologică a Bisericii apostolice îşi are astfel izvorul în experienţa cincizecimică, care va rămâne una din caracteristicile permanente ale Bisericii primare. Cea dintîi epistolă către Corinteni vorbeşte despre comuniunea duhovnicească cu Domnul şi culminează cu aclamarea liturgică *Maran atha* (16, 22). Cea de-a doua epistolă către Corinteni evocă vederea faţă către faţă a Împăratului slavei, dincolo de văluri şi de umbre (cap. 3). Epistolele către Efeseni şi cea către Coloseni vorbesc despre perspectiva şi realitatea cerească a mântuirii noastre deja împlinite în Hristos. Epistola către Evrei ne descrie participarea la suferinţele şi la slava Marelui Arhiereu Iisus, Care pentru noi, ca Înaintemergător, a trecut dincolo de vălul slavei dumnezeieşti, El, Începătorul şi Plinitorul credinţei (12, 2). În sfârşit, Apocalipsa, într-un limbaj simbolic de o actualitate şi de un realism extrem, dă mărturie despre întâlnirea faţă către faţă a Bisericii cu Mielul, despre lauda eclezială a Celui ce este, ce era şi ce vine, şi, în sfârşit, despre tensiunea eshatologică a Bisericii, însufleţită de Duhul, Care strigă împreună cu Biserica-Mireasă *„Vino, Doamne Iisuse"* (22, 26). Această epicleză hristologică „Vino, Doamne Iisuse", această chemare a venirii Mirelui, acest strigăt al Duhului sau acest „gungurit de porumbel" (Fericitul Augustin), această chemare răsună în inima Bisericii. Până la revoluţia teologică şi cultuală a secolului al IV-lea, sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh sau, mai curând, timpul Cincizecimii pascale, era marcat în primul rând de o celebrare globală şi sintetică a tainelor slăvite ale lui Hristos înviat, mai curând decât printr-un memorial specific al sărbătorii istorice atestate de Sfântulul Luca. Atât în calendarul anual, cât şi în anamneza euharistică, Duhul Sfânt nu este obiect al acestei aduceri-aminte, ci putere a ei, potrivit cuvintelor Mântuitorului Însuşi.

Îndeosebi în cadrul disputei pnevmatologice de la sfârşitul secolul al IV-lea a fost definită acţiunea sfinţitoare, desă-

vârşitoare a Duhului Sfânt (pe care o vesteau deja Sfântul Irineu sau Origen) atât în calendarul liturgic anual (prin evoluţia şi stabilirea statutului propriu şi a caracterului comemorativ al sărbătorii Pogorârii Sfântului Duh, nu ca ultimă zi a perioadei de cincizeci de zile de după Paşti şi semn eshatologic al Împărăţiei, ci ca sărbătoare autonomă), cât şi în acţiunea sacramentală, prin inserarea definitivă a mirungerii sau punerea mâinilor post-baptismală şi a epiclezelor sfinţitoare ale Sfântului Duh în Euharistie. Dincolo chiar şi de conştientizarea de către Biserică a funcţiei sfinţitoare a Duhului Sfânt, principiul egalităţii de cinstire şi închinare a Duhului cu Tatăl şi cu Fiul a fost elaborat de Sfântul Vasile cel Mare şi confirmat în articolul pnevmatologic al Sinodului de la Constantinopol din 381 („Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit"). De acum înainte, Duhul Sfânt nu mai este doar puterea memorialului şi a rugăciunii, izvor şi putere a chemării Miresei către Mirele, ci obiect şi ţel al rugăciunii: „Vino, Duhule Creator", spune Sfântul Ambrozie; „Vino şi Te sălăşluieşte întru noi", cântă liturghia bizantină, inspirată fără îndoială de Sfântul Vasile.

Această irigare a Bisericii de către valurile cincizecimice ale Duhului este trăită ca o experienţă duhovnicească necesară şi fundamentală a poporului creştin în întregime. Experienţă a comuniunii cu viaţa dumnezeiască intratrinitară. Dacă teologia ortodoxă de şcoală nu a fost scutită de efectele „robiei babilonice" a teologiei în general, în care hristologia şi pnevmatologia au fost grav disociate, în schimb, liturghia sacramentală ortodoxă şi-a menţinut rolul său stabilizator *(lex orandi)* exprimând dimensiunea treimică a acţiunii euharistice. „Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh", rosteşte preotul la începutul liturghiei; „Nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne", cântă Biserica după comuniunea euharistică.

Rugăciunea euharistică este adresată Tatălui, dar în unire cu Fiul şi cu Duhul („Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău

cel Sfânt", se spune în partea premergătoare Jertfei). Obiectul memorialului este lucrarea mântuitoare săvârşită de Hristos, dar în plinătatea Duhului, în ascultarea Tatălui. Epicleza Duhului se adresează Tatălui, dar are ca obiect prefacerea elementelor euharistice şi a noastră înşine în Trupul sfânt şi în Sângele de viaţă dătător al lui Hristos. Roada Duhului este astfel prezenţa lui Hristos şi apropierea de Tatăl. *„Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi şi vom veni la el şi vom face locaş la el"* (Ioan 14, 23). Finalitatea epiclezei euharistice, a chemării Duhului Sfânt, ca şi comuniunea - acest lucru nu a fost remarcat îndeajuns - deci, finalitatea aceasta, tot atât cât şi comuniunea euharistică, constă în invocarea Tatălui ceresc, invocarea Tatălui nostru, adică epicleza propriu zisă a Tatălui. „Te chemăm,(...) cerem şi ne rugăm şi cu umilinţă cădem înaintea Ta: învredniceşte-ne să ne împărtăşim (...) cu cereştile şi înfricoşătoarele Tale Taine ale acestei sfinte şi duhovniceşti mese (...) spre împărtăşirea cu Sfântul Duh, spre moştenirea împărăţiei cerurilor, (...) şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată şi a zice: „Tatăl nostru...". Astfel, Tatăl nostru este în întregime eshatologic şi îşi are locul în această parte finală a epiclezei nu numai prin pomenirea Împărăţiei, ci şi prin însăşi chemarea Tatălui ceresc. Biserica anticipează astfel în Euharistie împărăţia ce va să vie, nu ca o a treia împărăţie, a Duhului, cum credea Ioachim de Fiore şi poate şi Pr. Florensky, ci ca împărăţie a Tatălui, şi, în El, a Treimii. Biserica reia intuiţia Sfântului Pavel (exprimată la I Cor. 15, 24 şi 28), pe care o explică atât de magistral Sfântul Irineu: „Dumnezeu S-a arătat mai întâi prin Duhul proorociei. S-a arătat apoi prin Fiul, în înfiere. Va fi văzut, în cele din urmă, în Împărăţie, ca Tată, Duhul pregătindu-l pe om pentru Fiul lui Dumnezeu, Fiul ducându-l la Tatăl, iar Tatăl dăruindu-i nestricăciunea şi viaţa veşnică,

care sunt roadele vederii lui Dumnezeu pentru cei care-L văd" (*Adv. Haer.* IV, 20, 5. *Cf.* şi V, 36, 2 şi *Dem.* 7). Toate acestea au fost foarte bine puse în lumină de cardinalul Daniélou în cursul său de la Institutul Catolic, despre secolul al II-lea, originile creştinismului şi îndeosebi despre Sfântul Irineu.

Astfel, fiecare Persoană sau Ipostas treimic poartă în Sine şi împărtăşeşte celelalte ipostasuri. După cum spunea Sfântul Vasile în renumita sa scrisoare 38 (atribuită şi Sfântului Grigorie de Nysa, dar fără certitudine deplină): „După cum atunci când prinzi unul din capetele unui lanţ, tragi totodată şi pe celălalt, tot aşa când atragi pe Duhul, cum zice proorocul, prin El atragi în acelaşi timp şi pe Fiul şi pe Tatăl. Dacă apuci cu adevărat pe Fiul, Îl vei ţine de amândouă părţile, El va aduce, pe de-o parte pe Tatăl, şi din cealaltă, Duhul Său propriu"[4]. Poate că în epoca noastră, cercetarea teologică este mai sensibilă la comuniunea treimică în întrepătrunderea dumnezeieştilor Ipostasuri decât la efectul propriu şi izolat al fiecărei Persoane. Această regulă a Sfântului Vasile ne îndeamnă la o anumită prudenţă şi smerenie în ceea ce priveşte judecata de valoare privind teologiile şi liturghiile noastre respective. În zilele noastre, asistăm la o reînviere a sensului eshatologic mai presus de frontierele confesionale dintre Bisericile noastre, într-o remarcabilă convergenţă cu mărturia scrierilor Noului Testament şi ale Bisericii primare.

E

Alături de epiclezele pnevmatologice care afirmă venirea şi prezenţa Duhului în istorie, până la sfârşitul veacurilor, alături de epicleză, în care Biserica invocă direct prezenţa şi apropierea Tatălui, după cum am văzut, Biserica primară a cunos-

4. *Epistola* 38, 4, P. G. 6, 32, 332C; trad. fr. Belles Lettres, vol. I, 1957, p. 86; trad. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Epistole,* în vol. *Sf. Vasile cel Mare, Scrieri,* partea a III-a, col. PSB, nr. 12, Ed.Institutului Biblic, 1988, p. 181.

cut încă din timpurile apostolice, începând de la Cincizecime, epicleze hristologice. Aici, în Duhul, în sânul însuşi al Bisericii de care Duhul nu Se deosebeşte, se încheagă chemarea nerăbdătoare, setea neostoită, flacăra de nestins a dorinţei venirii Mirelui. *„Vino, Doamne Iisuse"* (în toate modurile - dumnezeiesc, pământesc, smerit, pascal, ceresc, parusiac - ale existenţei Tale, ale prezenţei Tale). *„Vino, Doamne Iisuse!"*. Strălucirea albă, cu neputinţă de suportat, a luminii prezenţei Sale se descompune în prisma multiplelor moduri ale venirii Sale, în timpul şi spaţiul care-i sunt supuse.

Această chemare *„Vino, Doamne Iisuse"*, „Maran atha" a dispărut din liturghiile noastre bizantine. Anumite comunităţi apusene au redescoperit-o şi o proclamă. Îndrăznesc să afirm că Pr. Alexander Schmemann nu a săvârşit nici o euharistie fără a chema în sinea sa acel „Maran atha" paulin în momentul epiclezei.

„Kyrie eleison", „Doamne miluieşte" este, desigur, un vestigiu al acestor invocări hristologice care şi-au pierdut puterea eshatologică. Bisericile pauline şi ioaneice purtau pecetea acestui sens al aşteptării şi al chemării neîncetate şi al apropiatei veniri a Domnului. În liturghia bizantină, desigur, anamneza exprimă această memorie sacramentală, deci împlinită, a lui Hristos trecut, ceresc şi viitor, reproducând astfel anamneza mântuirii din simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan. „Amintindu-ne de tot ce s-a făcut pentru noi, de cruce, de mormânt, de învierea cea de a treia zi, înălţarea la cer, şederea de-a dreapta, cea de-a doua slăvită venire...". Şi totuşi, enumerarea cronologică a evenimentelor succesive ale tainei unice a lui Hristos nu înlocuieşte această chemare a Domnului slavei pe care întreaga Biserică Îl aşteaptă, Îl cheamă cu toată credinţa şi cu toată puterea Duhului care se află în ea şi a cărui venire şi prezenţă le atestă. Absenţa acestor invocaţii din celebrarea liturgică mă apasă. „Vino, Doamne Iisuse, da, vino curând!"

Acest simţ al urgenţei şi al aşteptării nerăbdătoare a venirii lui Iisus ne este insuflat de prezenţa Duhului dumnezeiesc.

Vremurile tulburi pe care le trăim, nu îndrăznesc să spun apocaliptice, într-un Apus ferit - pentru cât timp încă? - în chip miraculos de cataclisme, aceste vremuri tulburi pe care le trăim ne îndeamnă, poate, să regăsim flacăra urgenţei sfârşitului, a acelor zile din urmă pe care le vestea deja Cincizecimea cea dintâi. Recent, cu prilejul unei cuvântări în deschiderea colocviului consacrat Pr. Serghei Bulgakov, aminteam sentimentul de urgenţă care-l stăpânea. Aminteam cum semnele premergătoare şi apoi înseşi evenimentele apocaliptice ale revoluţiei ruseşti din 1917 îi întipăriseră în cuget pentru totdeauna simţământul acut al unui sfârşit de lume şi, dincolo de experienţa istorică a sfârşitului unei lumi, înteţiseră în el setea venirii Mirelui. Puţine îi sunt scrierile care nu se încheie cu această chemare în Duhul: „Vino, Doamne Iisuse".

Aş dori să-l citez şi pe Pr. Pavel Florensky, care scria în capitolul „Mângâietorul" al magistralei sale opere *La colonne et le fondement de la vérité*: „Pe măsură ce sfârşitul istoriei se apropie, raze noi, până acum nevăzute, razele trandafirii ale Zilei care se iveşte şi care este neînserată vin să mângâie cupolele Sfintei Biserici(...). Prin sfinţii timpurilor noastre, conchide el, ca prin nişte lentile telescopice, Îl vedem pe Cel ce vine" (p. 87).

Fervoarea Duhului este cea la care ne îndemna Sfântul Pavel: *„Cu duhul fiţi fierbinţi"* (Rom. 12, 11), *„Duhul să nu-L stingeţi"* (I Tes. 5, 19). În această flacără se conturează chipul Hristosului multiform, chipul Robului, dar şi slava Celui Înviat. Bisericile acestui secol XX au nevoie, nu mai puţin decât cele din Asia Mică şi din Laodiceea secolului I, de glasul Duhului care vorbeşte Bisericilor: *„Astfel, fiindcă eşti căldicel - nici fierbinte, nici rece, am să te vărs din gura Mea (...) Sârguieşte dar şi te pocăieşte. Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine"* (Apoc. 3,16 şi 19, 20)[5].

5. Trad. fr. C. Andronikov, Lausanne 1975.

Anexa I

EXTRASE DIN TRATATUL *DESPRE SFÂNTUL DUH*, AL SFÂNTULUI VASILE CEL MARE.

(col. *Părinţi şi scriitori bisericeşti*, vol. 12, trad. de Pr. prof. Constantin Cornitescu şi Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMO, 1988).

CAPITOLUL IX

(...) Mai întâi, cine este acela care, auzind vorbindu-se despre Sfântul Duh, nu este răscolit în cugetul său şi nu se ridică cu mintea la o fire superioară? Este numit Duhul lui Dumnezeu, "Duhul adevărului, Care din Tatăl purcede"[1], "Duh drept" şi "Duh conducător"[2], însă numele Său prin excelenţă este Duhul Sfânt. Acesta este numele (care se dă fiinţei) celei fără de trup, nemateriale şi simple. De aceea şi Domnul, pentru a învăţa pe (femeia) care socotea că Dumnezeu trebuie adorat într-un anume loc[3], fiindcă Cel netrupesc este nelimitat (în spaţiu), zice: "Dumnezeu este Duh"[4].

Prin urmare, nu este posibil ca atunci când auzi (cuvântul) Duhul să-ţi închipui o fiinţă limitată, supusă schimbărilor şi transformărilor sau întru totul asemenea creaturilor, ci, îndreptându-ţi mintea către cele superioare, este necesar să te gândeşti la o fire spirituală, cu putere infinită, nelimitată (de

1. Ioan 15, 26.
2. Ps. 50, 11-13.
3. Pe femeia samarineancă.
4. Ioan 4, 24.

spaţiu), (a cărei existenţă) nu se măsoară cu secole şi ani, care abundă de bunătăţi. Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfinţenie, pe El Îl doresc toate câte au nevoie de virtute, ca şi când ar fi udate de sufletul Său şi ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvârşitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăieşte nu pentru că I-a dăruit cineva viaţa, ci pentru că El (însuşi) este dătătorul vieţii.

Nu se desăvârşeşte treptat, ci este de la început desăvârşit. Rezidă în Sine şi Se află peste tot. Este cauza sfinţeniei, lumină duhovnicească ce dă oricărei puteri spirituale un fel de iluminare pentru aflarea adevărului. Este inaccesibil după natură şi perceput doar după bunătate; pe toate le umple cu puterea Sa, dar se comunică doar celor vrednici, şi acestora nu în aceeaşi măsură, ci împarte harul după credinţă (fiecăruia). Este simplu după esenţă, dar variat după lucrări; Se află în întregime în fiecare şi în întregime Se află peste tot prezent; Se împarte fără să sufere ceva şi Se comunică în întregime, asemenea razei solare.

(Col. 109), a cărei lucrare, pe când se pare că este prezentă numai deasupra celui care se bucură de ea, străluceşte deasupra uscatului şi a mării, este amestecată cu aerul. La fel şi Duhul, pe când Se află în fiecare dintre primitori ca şi când ar fi singurul, împarte în continuare întreg harul Său tuturor. Cele câte se împărtăşesc (de Duhul) se bucură de harul Său pe cât este cu putinţă (firii lor), nu pe cât Acela poate (să Se împărtăşească).

Unirea intimă a Duhului cu sufletul (nu constă) într-o apropiere în spaţiu, pentru că, cum s-ar putea apropia cel trupesc de cel netrupesc? –, ci în abţinerea de la păcate, care ulterior adăugate sufletului, datorită iubirii de trup, l-au înstrăinat de intimitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, când se va curăţi cineva de ruşinea pe care a contractat-o din răutate şi va reveni la frumuseţea firească şi va reflecta prin

curăţire, ca într-o oglindă împărătească, vechiul chip, numai atunci va putea să se apropie de Paraclet.

Acesta însă, strălucind precum străluceşte soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta aceluia în el însuşi imaginea Celui nevăzut. În fericita contemplare a chipului vei vedea frumuseţea arhetipului. Prin Duhul inimile se înalţă, cei neputincioşi sunt conduşi de mână, cei ce sunt pe calea virtuţii se desăvârşesc. Luminând pe cei care s-au curăţit de orice pată, îi arată duhovniceşti, datorită comuniunii cu El. Şi după cum (se întâmplă cu) corpurile strălucitoare şi cu cele transparente, că, atunci când o rază cade peste ele, devin mai strălucitoare şi altă strălucire porneşte din ele, la fel se întâmplă şi cu sufletele purtătoare şi iluminate de Duhul, ele însele devin duhovniceşti şi răspândesc altora harul. Urmare a acestui fapt este prevederea celor viitoare, tâlcuirea tainelor, cunoaşterea celor ascunse, harismele, viaţa cerească, convieţuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămânerea permanentă (în comuniunea) cu Dumnezeu (...).

*

CAPITOLUL XVIII

(...) Pe când, ajutaţi de o putere iluminatoare, contemplăm frumuseţea lui Dumnezeu Celui nevăzut, şi de la Acesta ne ridicăm (cu ochii minţii) la spectacolul răpitor al arhetipului, Duhul cunoaşterii este undeva de faţă. El dă celor ce iubesc adevărul puterea de a contempla chipul, nu le arată din afară chipul, ci îi conduce să-l cunoască prin (intermediul vieţii în) El. De aceea, după cum "nimeni nu cunoaşte pe Tatăl afară numai de Fiul"[5], la fel "nimeni nu poate să numească pe

5. Matei 11, 27.

Iisus Domn decât în Duhul"[6]. Pentru că nu s-a zis "prin Duhul", ci "în Duhul". "Duh este Dumnezeu, şi cei ce I se închină în duh şi adevăr trebuie să I se închine"[7]. S-a scris: "Întru lumina Ta vom vedea lumină"[8], adică în iluminarea Duhului (vom vedea) "Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume"[9]. Astfel, "în El" se descoperă slava Unuia-Născut şi se face cunoscut Dumnezeu.

Prin urmare, drumul cunoaşterii lui Dumnezeu porneşte de la Duhul cel unul, (trece) prin Fiul cel unul (şi ajunge) la Tatăl cel unul. Şi, invers, bunătatea, sfinţenia şi demnitatea împărătească (pornesc) de la Tatăl, (trec) prin Fiul cel unul şi ajung la Duhul. În felul acesta sunt recunoscute Persoanele, iar doctrina pioasă, referitoare la unicitatea lui Dumnezeu, nu este atinsă.

*

CAPITOLUL XXVI

(...) Încât, atunci când avem în vedere slava personală a Duhului, Îl considerăm cu Tatăl şi cu Fiul, iar când ne referim la harul care lucrează în cei care l-au primit, zicem că Duhul este în noi. Şi doxologia pe care o aducem "în Duhul" nu dă mărturie despre slava Lui, ci despre slăbiciunile noastre; (prin aceasta) arătăm că singuri nu suntem capabili nici laudă să aducem, că puterea noastră vine de la Duhul Sfânt, de către Care fiind întăriţi, aducem mulţumirile noastre lui Dumnezeu pentru binefacerile pe care le-am primit. (Fiecare dintre noi) primeşte ajutorul Duhului, unul mai mult, altul mai puţin – pe măsura curăţirii de răutate –, pentru a aduce jertfe de laudă lui Dumnezeu. Iată, deci, un fel (Col. 185) de a aduce slavă,

6. I Cor. 12, 3.
7. Ioan 4, 24.
8. Ps. 35, 10.
9. Ioan 1, 9.

cu cucernicie, "în Duhul", deşi este foarte greu să afirme cineva că are în sine pe Duhul lui Dumnezeu şi că aduce slavă, fiind înţelepţit de harul Său. Cu toate acestea, Pavel foloseşte expresia: "Socotesc că şi eu am pe Duhul lui Dumnezeu"[10], şi în alt loc (zice): "Lucrul cel bun păstrează-l cu ajutorul Duhului Sfânt care locuieşte în noi"[11]. Şi despre Daniil (s-a zis) că: "Duhul lui Dumnezeu era în el"[12]. (Acest lucru se poate spune despre) oricine se aseamănă acelor (oameni) după virtute.

Al doilea sens, corect şi acesta, este că, după cum în Fiul vedem pe Tatăl, la fel în Duhul (vedem) pe Fiul. Închinarea în Duh luminează mintea noastră. Acest lucru îl deducem din cele ce a spus (Iisus) samarinencei[13]. Aceasta, amăgită de obiceiul locului, (credea) că adorarea se cuvine a se face într-un anumit loc; Domnul a învăţat-o că închinarea trebuie să se facă în Duh şi adevăr, înţelegând că El este adevărul. Adorând pe Fiul, adorăm pe Cel ce este chipul lui Dumnezeu şi Tatăl; adorând pe Duhul, adorăm pe Cel ce arată în Sine divinitatea Domnului. De aceea şi în adorare Duhul Sfânt este nedespărţit de Tatăl şi de Fiul. Şi dacă te afli în afara harului Duhului, nici nu vei adora cu adevărat; iar dacă te mişti înlăuntrul Lui, cu nici un fel nu-L vei separa de Dumnezeu. Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Cărui imagine şi pecete este Fiul.

10. I Cor. 7, 40.
11. II Tim. 1, 14.
12. Dan. 5, 11.
13. Ioan 4, 24.

Anexa II

LITURGHIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE.

RUGĂCIUNEA EUHARISTICĂ

Preotul: Cel ce eşti, Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte atotţiitorule cel închinat, vrednic cu adevărat şi drept şi cuvenit lucru este, pentru marea-cuviinţă a sfinţeniei Tale, pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ţie a ne închina, Ţie a-Ţi mulţumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur eşti Dumnezeu cu adevărat, şi Ţie a-Ţi aduce această slujbă duhovnicească a noastră, cu inimă înfrântă şi cu suflet smerit; că Tu eşti Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoaşterea adevărului Tău. Şi cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale, sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului şi a toată făptura cea văzută şi cea nevăzută, Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile, Cel ce eşti fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătăţii Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înţelepciune mai înainte de veci, viaţă, sfinţire, putere, Lumina cea adevărată, prin Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul înfierii, arvuna moştenirii celei ce va să fie, începutul bunătăţilor celor veşnice, puterea cea făcătoare de viaţă, izvorul sfinţeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare şi înţelegătoare întărită fiind, Ţie slujeşte şi Ţie pururea Îţi înalţă cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ţie. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Ar-

hanghelii, Scaunule, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile şi Heruvimii cei cu ochi mulţi; Ţie Îţi stau împrejur Serafimii cei cu câte şase aripi, care cu două îşi acoperă feţele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere: Cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind.

Strana: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot. Plin este cerul şi pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus!

Preotul: Cu aceste fericite Puteri, Stăpâne, Iubitorule de oameni, şi noi păcătoşii strigăm şi grăim: Sfânt eşti cu adevărat şi Preasfânt, şi nu este măsură măreţiei sfinţeniei Tale, şi drept eşti întru toate lucrurile Tale; căci cu dreptate şi cu chibzuire adevărată ne-ai adus toate; că zidind pe om luând ţărână din pământ, şi cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale viaţă fără de moarte şi moştenirea veşnicelor bunătăţi. Dar neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul, şi amăgirii şarpelui supunându-se şi dat fiind morţii pentru păcatele sale, l-ai izgonit pe dânsul cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule, din rai în lumea aceasta şi l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea cea din a doua naştere, cea prin Însuşi Hristosul Tău. Că nu Te-ai întors până la sfârşit de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale, ci în multe chipuri le-ai cercetat întru îndurările milei Tale; prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinţii Tăi, care au bine-plăcut Ţie, din fiecare neam; grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuşi Fiul Tău, prin Care şi veacurile le-ai făcut. Care, fiind strălucirea slavei Tale

şi chipul ipostasului Tău şi purtând toate cu cuvântul puterii Sale, nu răpire a socotit a fi asemenea Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl, ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat şi cu oamenii a petrecut; şi din Sfânta Fecioară întrupându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale. Că de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale, Dumnezeule şi Tată, să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria, făcându-Se sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca cei morţi întru Adam să învieze întru Însuşi Hristosul Tău. Şi vieţuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoţându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoaşterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu şi Tată, agonisindu-ne pe noi Sieşi popor ales, preoţie împărătească, neam sfânt. Şi curăţindu-ne prin apă şi sfinţindu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morţii, în care eram ţinuţi, fiind vânduţi sub păcat. Şi pogorându-Se prin Cruce în iad, ca să plinească toate ale Sale, a nimicit durerile morţii. Şi înviind a treia zi şi cale făcând oricărui trup la învierea cea din morţi, că nu era cu putinţă a fi ţinut sub stricăciune Începătorul vieţii, făcutu-S-a începătură celor adormiţi, Întâi-Născut din morţi, ca să fie Însuşi Începătorul tuturor în toate. Şi suindu-Se la ceruri a şezut de-a dreapta slavei Tale întru înălţime. Care iarăşi va să vină ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale. Şi ne-a lăsat nouă, aduceri aminte de patima Sa cea mântuitoare, Acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui. Că vrând să meargă la cea de voie şi pururea pomenită şi de viaţă făcătoare moarte a Sa, în noaptea în care S-a dat pe Sine însuşi pentru viaţa lumii, luând pâine în sfintele şi preacuratele Sale mâini, arătând-o Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl, mulţu-

mind, binecuvântând, sfinţind şi frângând... A dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând: Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.

Strana: Amin.

Preotul: Asemenea şi paharul, din roada viţei luând, amestecând, mulţumind, binecuvântând şi sfinţind... A dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând: Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, Care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor.

Strana: Amin.

Preotul: Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea paharul acesta, moartea Mea veţi vesti, învierea Mea veţi mărturisi. Deci, pomenind şi noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea care făcătoare de viaţă, îngroparea cea de trei zile, învierea cea din morţi, înălţarea la ceruri, şederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl, şi slăvita şi înfricoşătoarea Lui a doua venire, Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Ţi-aducem de toate şi pentru toate...

Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, şi noi, păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptăţile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta şi îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosinţă peste noi, îndrăznind, ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic şi, punând înainte cele ce închipuiesc Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău, Ţie ne rugăm şi de la Tine cerem, Sfinte al sfinţilor, cu bunăvoinţa bunătăţii Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le binecuvinteze pe dânsele şi să le sfinţească şi să le arate:

Pâinea aceasta, adică însuşi Cinstitul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Diaconul: Amin.

Preotul: Iar ceea ce este în potirul acesta, însuşi Cinstitul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viaţa lumii... Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt.

Diaconul: Amin, Amin, Amin.

Preotul: Iar pe noi pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea Aceluiaşi Sfânt Duh şi pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăşi cu Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă şi har împreună cu toţi sfinţii, care din veac au bine-plăcut Ţie: cu strămoşii, părinţii, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliştii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii şi cu tot sufletul drept ce s-a săvârşit întru credinţă.

Mai ales pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria.

Cu Sfântul Ioan Proorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul; cu sfinţii, măriţii şi întru tot lăudaţii apostoli; cu Sfântul (...), a cărui pomenire o săvârşim, şi cu toţi sfinţii; pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule, şi pomeneşte pe toţi cei mai dinainte adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii celei de veci...

Încă ne rugăm Ţie: Pomeneşte, Doamne, sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câştigat-o cu Scump Sângele Hristosului Tău, şi o împacă pe dânsa, şi sfânt locaşul acesta întăreşte-l, până la sfârşitul veacului. Pomeneşte, Doamne, pe cei ce Ţi-au adus Ţie aceste Daruri, şi de la care şi prin care şi pentru care au fost aduse acestea. Pomeneşte, Doamne, pe cei care aduc roade şi fac bine în sfintele Tale biserici şi îşi aduc aminte de cei săraci. Răsplăteşte-le lor cu bogatele şi cereştile Tale daruri. Dăruieşte-le lor cele cereşti în locul celor

pământeşti; cele veşnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei din pustie şi din munţi şi din peşteri şi din crăpăturile pământului. Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei ce în feciorie, în evlavie, în înfânare şi în viaţă cinstită petrec. Pomeneşte, Doamne, pe cârmuitorii pe care i-ai rânduit să stăpânească pe pământ; încununează-i pe dânşii cu arma adevărului, cu arma bunăvoinţei; veghează asupra capului lor în ziua de război, întăreşte braţul lor, înalţă dreapta lor, întăreşte stăpânirea lor, supune-le lor toate neamurile străine, care voiesc războaie; dăruieşte lor adâncă şi statornică pace; pune în inimile lor gânduri bune pentru Biserica Ta şi pentru tot poporul Tău, ca, în liniştea lor, viaţă paşnică şi netulburată să vieţuim, în toată cucernicia şi curăţia. Pomeneşte, Doamne, toată cârmuirea şi pe fraţii noştri cei din dregătorii şi toată oastea; pe cei buni în bunătate îi păzeşte, pe cei răi, buni îi fă, cu bunătatea Ta. Pomeneşte, Doamne, poporul ce stă înainte şi pe cei ce pentru binecuvântate pricini nu s-au întâmplat aici, şi-i miluieşte pe dânşii şi pe noi după mulţimea milei Tale. Cămările lor le umple de tot binele; căsniciile lor în pace şi în unire le păzeşte; pe prunci îi creşte, tinereţile le călăuzeşte, bătrâneţile le întăreşte, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiţi îi adună, pe cei rătăciţi îi întoarce şi-i uneşte cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică. Pe cei bântuiţi de duhuri necurate îi slobozeşte; cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat şi prin aer, împreună călătoreşte; văduvelor le ajută, pe orfani îi apără, pe cei robiţi îi izbăveşte, pe cei bolnavi îi tămăduieşte. Adu-Ţi aminte, Doamne, şi de cei ce sunt în judecăţi, în închisori, în prigoniri, în amară robie şi în orice fel de necaz, nevoie şi strâmtorare. Adu-Ţi aminte, Dumnezeule, şi de toţi cei ce au trebuinţă de marea Ta milostivire, de cei ce ne iubesc şi de cei ce ne urăsc pe noi, şi de cei ce ne-au poruncit nouă, nevrednicilor, să ne rugăm pentru dânşii. Adu-Ţi aminte, Doamne Dumnezeul nos-

tru, şi de tot poporul Tău şi peste toţi varsă mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire. Şi pe cei ce nu i-am pomenit, din neştiinţă sau uitare, sau pentru mulţimea numelor, Tu însuţi îi pomeneşte, Dumnezeule, Cel ce ştii vârsta şi numirea fiecăruia, Cel ce ştii pe fiecare din pântecele maicii lui. Că Tu eşti, Doamne, ajutătorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde, izbăvitorul celor înviforaţi, limanul celor ce călătoresc pe ape, doctorul celor bolnavi. Însuţi, tuturor toate le fii, Cel ce ştii pe fiecare şi cererea lui, casa şi trebuinţa lui. Izbăveşte, Doamne, oraşul (sau satul) şi ţara aceasta şi toate oraşele şi satele, de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra noastră a altor neamuri şi de războiul cel dintre noi. Întâi pomeneşte, Doamne, pe Prea Fericitul Părintele nostru (N), Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, [pe (Înalt-) Prea Sfinţitul (Arhi-) Episcopul (şi Mitropolitul) nostru (N)], pe care-l dăruieşte sfintelor Tale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învăţând cuvântul adevărului Tău...

Strana: Pe toţi şi pe toate.

Preotul: Pomeneşte, Doamne, pe toţi episcopii ortodocşi, care drept învaţă cuvântul adevărului Tău. Pomeneşte, Doamne, după mulţimea îndurărilor Tale, şi a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greşala cea de voie şi cea fără de voie, şi să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh de la Darurile ce sunt puse înainte. Pomeneşte, Doamne, preoţimea mea, cea întru Hristos diaconime, şi tot cinul preoţesc, şi să nu laşi ruşinat pe nici unul dintre noi, cei ce stăm în jurul sfântului Tău jertfelnic; cercetează-ne cu bunătatea Ta, Doamne; arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări; vremuri bine întocmite şi de folos ne dăruieşte; pământului ploi line spre rodire trimite-i; binecuvintează cununa anului bunătăţii Tale. Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor; potoleşte întărâtările păgânilor; răzvrătirile eresurilor strică-le degrab,

cu puterea Sfântului Tău Duh. Pe noi pe toți ne primește în împărăția Ta, fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne; pacea Ta și dragostea Ta dăruiește-ne-o nouă, Doamne Dumnezeul nostru, că Tu toate ni le-ai dat nouă. Și ne dă nouă, cu o gură și o inimă, a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare-cuviință numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Strana: Amin.

REFERINȚELE ORIGINALE ALE ARTICOLELOR

Teologia Sfântului Duh

1. „Sfântul Duh". În rezumat, în versiune engleză, în *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, art. „Holy Spirit", p.470-472.

P a r t e a I: Hristos și Duhul în Liturghie

2. „Odihna Duhului peste Fiul la Părinții Capadocieni", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 28, nr. 1, 1984 (în engleză), p. 49-65; inedit în lb. franceză.

3. „Înălțare și Liturghie", *Contacts* 27 (1959/3), p. 164-184.

4. „Cum se situează Hristos și Sfântul Duh Unul față de Celălalt în Liturghie", *Le Christ dans la Liturgie. Conférences Saint Serge*, 1980, p. 27-35.

P a r t e a a II-a: Liturghie și taine

5. „Sensul pascal al botezului", A. Benoît, B.Bobrinskoy, F. Coudreau, *Baptême, sacrement d'unité*, Mame, 1971, p. 85-144.

6. „Treime și botez. Contribuția și actualitatea tradiției siriene", Conferință publicată parțial în *Mens concordet voci. Mélanges A.G.Martimort*, Desclée, 1983, p. 559-568.

7. „Mărturisirea de credință treimică și sfințirile baptismale și euharistice în primele veacuri", *La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint Serge*, 1978, p.57-67.

8. „Sf. Vasile cel Mare și aprofundarea teologiei Sfântului Duh în sec. IV", *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Labor et Fides, Geneva, 1982, p.27-38.

9. „Liturghie și ecleziologie treimică la Sf. Vasile", *Verbum Caro* XXIII (1969/1), nr.89, p.1-32

10. „Prezență reală și comuniune euharistică", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t.LIII/3 (1969), p.402-420.

11. „Duhul lui Hristos în Taine la Sfântul Ioan Gură de Aur și la Fer. Augustin", *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, editate de Ch. Kannengiesser, Beauchesne, 1975, p. 247-279.

12. „Icoana, taină a Împărăției", *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du Colloque international Nicée II*, editate de F. Boespflug și N. Lossky, Cerf, 1987, p. 367-374.

13. „Liturghie și viață spirituală", *Dictionnaire de spiritualité*, art. „Liturgies orientales", t.9, Beauchesne, 1976, col.915-923.

14. „Liturghia și viața de toate zilele", *Liturgie, spiritualité, cultures. Conférences Saint Serge*, 1982, p.41-52.

Partea a III-a: Duhul și Biserica

15. „Sfântul Duh, viața Bisericii", *Contacts 55* (1966/3), p.179-197.

16. „Lucrarea dinamică a Sfântului Duh", *Parole & Pain*, t.VII (mai-iunie 1970), nr. 38, p.96-103.

17. „Sfântul Duh în Biserică", Conferință prezentată la Seminarul de Teologie Ortodoxă St.Vladimir, New-York, 1989. Inedită.

18. „Continuitatea Bisericii și Ortodoxia", *Ecumenical Review* 1964/4; inedit în versiune franceză.

19. „Sfințenia în Biserică", *Jésus-Caritas*, nr.178 (aprilie 1975), p.8-15

20. „Temeiurile teologice ale rugăciunii comune pentru unitate", *Verbum Caro* XXI (1967/2) nr.82, p.14-31.

21. „Euharistia, plenitudine a Bisericii", P. Lebeau, J. J Heitz, B. Bobrinskoy, *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Mame, 1969, p. 13-41.

Partea a IV-a:

22. „Liturghie și eshatologie", *Eschatologie et liturgie. Conférences Saint Serge*, 1984, p. 35-46.

CUPRINS

Redactor: CAMIL MARIUS DĂDÂRLAT
Tehnoredactor: Protos. VARTOLOMEU BOGDAN

Format 16/61x86. Coli de tipar 33. Comanda nr. 75

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Colecţia "BIBLIOTECA TEOLOGICĂ"

Seria "*TEOLOGI ORTODOCŞI STRĂINI*"

Născut în anul 1925, la Paris, Părintele Boris Bobrinskoy este de peste patru decenii profesor - iar în prezent şi decan - al Institutului de Teologie Ortodoxă Saint Serge, din capitala Franţei. A publicat numeroase şi valoroase studii de teologie dogmatică şi liturgică, fiind, totodată, şi autorul monumentalei lucrări *Le mystère de la Trinité* (Taina Sfintei Treimi).

„Gândirea Părintelui Boris Bobrinskoy este profund eclezială. Aşa cum Duhul „odihneşte" în Fiul din veci, aşa cum plineşte ungerea mesianică a lui Iisus, tot aşa nu încetează să odihnească în adâncurile de taină ale Bisericii, odihnă dinamică, repet, „a harului peste har" care binecuvântează fiecare existenţă şi „îndreptează" către Împărăţie. În Duhul Sfânt, Hristos, „Omul durerilor" cel preaslăvit, Se revelează a fi existenţă comunitară ce asumă întreaga umanitate şi transfigurează în chip tainic, sacramental, universul".

OLIVIER CLEMENT

„Duhul Sfânt este astfel unicul iconograf al Bisericii, căci El este Cel care face să răsară din adâncul nostru Chipul lui Hristos, săpat dintotdeauna în inima noastră. Toate icoanele, pictate sau vii, oglindesc taina lui Hristos cel Unul, adevărată icoană a Tatălui împărtăşită oamenilor în lumina Duhului Sfânt, în acel astăzi sacramental şi duhovnicesc al Bisericii, până la sfârşitul veacurilor.

Chemarea neîncetată a Numelui lui Iisus, potrivit tradiţiei celei mai autentice a Ortodoxiei, este, desigur, un mod privilegiat şi necesar al lucrării Duhului care ne modelează necontenit după chipul Fiului şi întrupează în noi prezenţa Acestuia".

Părintele BORIS BOBRINSKOY

Ilustraţia copertei: Iniţială-ilustraţie la Rugăciunea Sfintei Jertfe. (*Slujebnicul* Mitropolitului Ştefan al Ungrovlahiei, sec. XVII).

ISBN 973-9332-20-x